

Platón

Timeo

EDICIÓN BILINGÜE DE

JOSÉ MARÍA ZAMORA CALVO

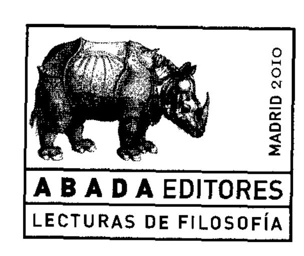
NOTAS Y ANEXOS DE LUC BRISSON

ABADA EDITORES

PLATÓN
Timeo

edición bilingüe
JOSÉ Mª. ZAMORA CALVO

Notas a la traducción y anexos
LUC BRISSON



TIMEO

PLATÓN

LECTURAS
Serie Filosofía
DIRECTOR Félix DUQUE

Calle del Gobernador, 18
28014 Madrid
Tel.: 914 296 882
Fax: 914 297 507
www.abadaeditores.com

diseño Sabática

producción Guadalupe Gisbert

ISBN 978-84-96775-91-6
depósito legal M-44834-2010

preimpresión Amparo Díaz-Corralejo
impresión Lavel

A Cathy

AGRADECIMIENTOS

Como es habitual, quisiera comenzar expresando mi agradecimiento a las personas e instituciones que han hecho posible este trabajo. En primer lugar y especialmente, a Luc Brisson, quien revisó la traducción, además de permitirnos incluir las notas y los apéndices de su versión francesa. Su colaboración y ayuda han sido un referente constante en la elaboración de esta edición. Agradecer igualmente a mis amigos y colegas, Claudia Fernández, que leyó cuidadosamente el manuscrito, atendiendo particularmente a las cuestiones filológicas del texto, y a Félix Duque, quien me confió este proyecto, constituyendo para mí un modelo de rigor y de inspiración permanente.

Nuestro agradecimiento también a Alfonso Correa, Lambros Couloubaritsis, Baudouin Decharneux, Jorge Francisco Maldonado, Jairo Escobar, Pedro Pablo Fuentes, Marie-Odile Goulet-Cazé, Philippe Hoffmann, António Pedro Mesquita, Teresa Oñate, Quintín Racionero y María Isabel Santa Cruz, con quienes tuve la oportunidad de beneficiarme de su conocimiento en diversos seminarios y coloquios en los que hemos participado conjuntamente.

Quisiera extender mi reconocimiento a mis estudiantes de los cursos de doctorado y máster, que acompañaron este trabajo

en el transcurso de los últimos años, plantearon cuestiones y realizaron lecturas que me aportaron una valiosa ayuda en la interpretación de determinados pasajes. Agradezco sobre todo a Alberto Álvarez, Michele Botto, Ricardo Casas, Carolina Castro, Sonsoles Costero, Alicia García, Alba Jiménez, Henar Lanza y Camilo Vega.

Por último, quisiera extender mi gratitud a los colegas del Departamento de Filosofía de la UAM, con los que continuamos reflexionando sobre las «Influencias de las éticas griegas en la filosofía contemporánea», dentro del Grupo de Investigación reconocido (F-055), en el que se enmarca el trabajo del actual proyecto de investigación, Ref. CCG08-UAM/HUM-3918.

JOSÉ Mª. ZAMORA
Dpto. de Filosofía, UAM

INTRODUCCIÓN

«Sin duda, lo más importante de todo es comenzar por el principio según la naturaleza del asunto». (*Tim.* 29b)

Escrito al final de la vida de Platón, entre 358-356 a.C., el *Timeo* relata una discusión que habría tenido lugar entre 430 y 425 a.C., y debiera formar parte, junto con el *Critias* y el *Hermócrates*, de una trilogía que describe el origen del universo, del hombre y de la sociedad. Esta trilogía habría permitido a Platón reemprender el proyecto de sus predecesores que, a partir del s. VI a.C., recogieron el testimonio de poetas como Hesíodo exponiendo lo que fueron la aparición y evolución de toda la realidad. Estos pensadores, a los que la tradición dio el nombre de «filósofos», en sus obras, que más tarde llevaron el título genérico de *Sobre la naturaleza* (περὶ φύσεως), trataron de describir el origen del universo (macrocosmos), del hombre, considerado como un universo en miniatura (microcosmos), y de la sociedad, considerada como el paradigma al que debería conformarse la ciudad real.

El *Timeo* comienza con un resumen de la constitución ideal descrita en la *República*, un diálogo al que la tradición subtituló *Sobre la justicia*, y a continuación alude a la guerra victoriosa que mantuvo la antigua Atenas contra la Atlántida. Platón trata de fundar «en la naturaleza» la constitución ideal descrita en la *República*, mostrando cómo la antigua Atenas se conformaba

mejor a la constitución-modelo que la Atenas actual, lo que se corresponde mejor con los fines del ser humano.

Por tanto, por un lado, el proyecto de Platón se inserta en una tradición bien representada en la Grecia antigua, tradición que, más allá de sus «predecesores», remonta a los poetas; y, por otro, es increíblemente innovador. El «filósofo» que quiere describir el origen del universo, del hombre y de la sociedad se halla tan desprovisto como el poeta Hesíodo, que en su *Teogonía* se dirige a las musas para saber a qué atenerse sobre el origen de los dioses. A semejanza de lo que dice el poeta, lo que dice el filósofo no puede ser declarado verdadero ni falso, en la medida en que la referencia de tal discurso escapa al que lo sustenta, quien naturalmente no puede haber sido testigo del origen de la humanidad y del universo. Ahora bien, ese tipo de discurso es el mito.

Tradicional en su propósito, incluso desde el punto de vista del «género literario», el *Timeo* es sin embargo muy innovador en su exposición, debido, sobre todo, a que, por primera vez en la historia de la ciencia, utiliza la matemática como lenguaje. De ahí que los límites de la explicación del universo que Platón propone coinciden con los límites de la matemática de su época.

I. Los preludios

1. El resumen de Sócrates

Sócrates resume una conversación que tuvo lugar la víspera entre Sócrates, Timeo, Critias, Hermócrates y un quinto interlocutor ausente ese día. La conversación recapitulativa sintetiza las características de la constitución ideal y de los hombres que requiere. ¿En qué condiciones es posible la realización sensible de la ciudad ideal? La concepción de la ciudad

que sirve de hipótesis al proyecto del *Timeo* privilegia la función de los guardianes respecto a la de los gobernantes, rechaza una condena unívoca de la poesía y deja abierta la cuestión de la legitimidad de la analogía entre el individuo y la ciudad.

La conversación recapitulativa (*Tim.* 17b-19b) remite a la conversación original como una imagen a su modelo. Sin embargo, mientras que en la conversación original el acuerdo entre los interlocutores garantiza la verdad del propósito (este acuerdo imprime el sello de verdad), en la conversación recapitulativa Timeo tiene como única función constatar que el resumen de Sócrates es fidedigno. La conversación recapitulativa muestra la realidad de la conversación original, es su signo sensible. Entre la *República* y el *Timeo* se da a la vez continuidad y discontinuidad, ya que en el *Timeo* Platón trata de establecer las condiciones de posibilidad de la realización sensible de la ciudad y, al hacerlo, se topa con los obstáculos que se oponen a la consecución de su propósito.

El *Timeo* comienza por una ausencia. Sócrates cuenta a los que había invitado al banquete celebrado la víspera y que, a su vez, le han invitado al banquete de hoy: uno, dos, tres..., pero, ¿dónde está el cuarto? (17a). Ayer eran cinco los que se reunieron para tratar del estado: Sócrates, Critias, Hermócrates, Timeo y un interlocutor anónimo. Este quinto convidado, como Platón el último día de su maestro, cayó enfermo, de ahí que solo sean cuatro los reunidos[1].

1 Podemos intentar trazar un paralelismo entre esta ausencia inicial del *Timeo* y una exposición central: en 53c trata de la constitución de los cuerpos elementales, y en 54d examina sucesivamente los cuatro poliedros regulares –tetraedro, octaedro, icosaedro y cubo–, de los que están constituidos respectivamente los cuatro elementos –fuego, aire, agua y tierra. Más adelante, señala: «Había aún una quinta composición; el dios la utilizó para el universo (τὸ πᾶν) cuando lo pintó con diversos colores» (55c). Se trata del dodecaedro, el quinto de los poliedros regulares inscribibles en la esfera, y el que se aproxima más a ella. Una figura bien conocida por los pitagóricos, no nombrada y ausente, solo mencionada como «quinta». ¿Podría darse una correspondencia entre el quinto invitado, anónimo y ausente, del inicio del diálogo, y el quinto poliedro, anónimo y ausente, expuesto en el centro del discurso?

Platón comienza su discurso cosmológico con un discurso político. El *Timeo* empieza con un una descripción de Sócrates, rememorando y resumiendo una conversación mantenida la víspera acera de su opinión sobre la constitución mejor y sobre la calidad de seres humanos que requeriría (17c). Aunque la *República* presente una estructura más dialogal que el *Timeo*, ambos poseen una estructura dialéctica, es decir, establecen conexiones internas entre las diferentes partes del diálogo. Ahora bien, cada discurso obedece a exigencias diferentes y trata de responder a cuestiones distintas. Estos dos diálogos conforman una unidad dramática «filosóficamente contradictoria»[2], fruto de la extrañeza y necesidad que implican el objeto de ambos discursos, comprendiendo la mayor parte de los temas platónicos: desde la cosmología hasta la estructura del alma, la vida justa, el conocimiento de sí, las formas inteligibles y las sensaciones.

El *Timeo* está escrito en estilo directo, y pertenece al grupo diálogos que presentan una conversación en la que intervienen más de dos interlocutores, donde el lector constituye un testigo directo, con un comienzo antes de la primera intervención mencionada en el texto.

No solo cada diálogo es un organismo cuyas partes se interrelacionan, sino también el corpus platónico completo constituye un organismo en que las partes se interconectan entre sí. Por ello, podemos intentar trazar una correspondencia entre el *Timeo* y el *Sofista*[3] . La primera frase de los dos diálogos incluye el adverbio «ayer» (χθές). Lo que se dice ahora en el *Sofista* es la prolongación de la conversación mantenida en el *Teeteto*. En el

2 Cf. K. Thein: *Le lien intraitable. Enquête sur le temps dans la République et le Timée de Platon*, París, Vrin, 2001, p. 17.

3 En el *Timeo* y el *Sofista* el texto comienza cuando los interlocutores amigos encuentran a un Sócrates que les espera; en ambos diálogos, los interlocutores conversan en el camino que les ha llevado hasta Sócrates, y en ambos diálogos Platón hace hincapié acerca de las conversaciones preliminares (*Soph.* 217b; *Tim.* 20c).

caso del *Timeo*, lo que se dice ahora es la prolongación de la conversación mantenida en la *República*. Precisamente, a petición de Timeo, Sócrates recuerda lo principal de su exposición de la víspera sobre la constitución mejor y qué hombres requeriría (17c-19b), y termina preguntándole si no ha olvidado nada. Timeo considera que no falta nadá. Sin embargo, el resumen del *Timeo* se adecua fielmente a los cinco primeros libros de la *República*, pero no se ocupa de una cuestión principal, la que trata de que los filósofos gobiernen en los estados, o que «los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado» (V 473d). Por tanto, en el relato falta la presencia de los filósofos-reyes[4]. Quizás podamos poner en conexión esta omisión con la ausencia del cuarto «invitado» de Sócrates, con el que comienza el diálogo. En paralelo arquitectónico con el *Sofista*, el nuevo invitado filósofo, ausente la víspera, posee una excelente memoria.

La *República* comienza en el Pireo, mientras tienen lugar las Bendidias, fiesta de una divinidad extranjera, pero transcurre durante el ascenso a Atenas. Por el contrario, parece que el *Timeo* se situaría durante las Panateneas[5], la fiesta nacional por excelencia del pueblo ateniense (26e). Mientras que el relato de la *República* menciona de manera expresa las Bendidias (354a), el del *Timeo* solo alude a la fiesta de la diosa, sin establecer más precisiones (21a y 26e). De este modo, la redacción del *Timeo* no localiza ni data la conversación. Ahora bien, tras las Bendidias se celebraban

4 El *Timeo* (17c-19a) presenta un resumen de los libros III-V de la *República*, que incluye ciertas omisiones relevantes. Así, respecto al libro IV, no menciona la división de los guardianes en dirigentes y auxiliares; asimismo, no aparece recogida la tripartición del alma, tan importante para la exposición del mismo tema en el *Timeo*. Por lo que concierne al libro V, es omitida la teoría de los filósofos-reyes. Sobre este problema concreto, véase C. Rowe: «Why is the ideal Athens of the *Timaeus-Critias* not ruled by philosophers», *Methexis* 10, 1997, p. 51-57. Según este intérprete, Platón trata de identificar, aunque en un sentido «semi-serio», la ciudad mejor del *Timeo* con la «ciudad de la belleza» (Καλλίπολις) de la *República*.

5 Las Bendidias transcurrían en primavera, durante el mes de Targelión, mientras que las Panateneas se celebraban en verano, durante el mes de Hecatombeón.

las Plinterias, dedicadas a Atenea. Si situamos el *Timeo* durante estas fiestas, anulamos la objeción de los que rechazan considerar este diálogo físico como una «continuación» de la *República.*

Asimismo, ya que Timeo, Critias y Hermócrates no se mencionan entre los invitados de Céfalo la noche de las Bendidias, Sócrates debe recordar lo principal de su exposición sobre la constitución mejor y los hombres que precisaría. Los interlocutores del *Timeo* pueden ser los anónimos de una conversación de la víspera que aparecen en el relato de la *República.*

De este modo, si consideramos el *Timeo* como una prolongación de la *República,* podemos reforzar la hipótesis de un paralelismo arquitectónico entre el diálogo físico y el *Sofista.* El primer «día», escrito en estilo indirecto *(República, Teeteto),* seguido de dos «días», en estilo directo (*Timeo,* luego *Critias, Sofista* y, a continuación, *Político)*; y, en ambos casos, el cuarto «día», como el cuarto invitado ausente, no fue nunca redactado *(Hermócrates, Filósofo).*

2. La parte del ausente

El ausente del *Timeo* representa el principio de unificación, de totalización. Así como los cuatro interlocutores presentes tienen que «suplir la parte del ausente» (17a), los cuatro poliedros presentes engendran por sí solos la totalidad del universo, que se relaciona simbólicamente con el quinto cuerpo. De este modo, Timeo, fiel a la tradición pitagórica, asocia el dodecaedro a la totalidad[6]. El mundo que describe

6 El dodecaedro simboliza geométricamente la totalidad y es, por su volumen, de entre todos los poliedros, el más próximo a la esfera. El dodecaedro está constituido de 12 pentágonos, pudiendo dividirse cada uno en 5 triángulos, divisibles ellos mismos en 6 triángulos. Por tanto, un dodecaedro equivale a 360 triángulos; es decir, el número de días siderales que componen un año. Cf. L. Robin: *Platon,* París, PUF, 1968, p. 176; y J.-F. Mattéi: *L'Etranger et le Simulacre. Essai sur la fondation de l'ontologie platonicienne,* París, PUF, 1983, p. 353-55.

está sometido a las únicas transformaciones de los cuatro poliedros. En el relato de Sócrates sobre la mejor constitución y qué clase de hombres precisaría falta el principio de unificación de las ciudades, ya que una ciudad sin filósofo-rey es semejante a una cuerpo sin cabeza, un alma sin su principio hegemónico, la parte racional (νοῦς). En ausencia de los filósofos, la ciudad que describe Sócrates en el *Timeo* está gobernada por sus guardianes[7] (18a). La enfermedad del quinto invitado, presente ayer y ausente hoy, se corresponde con el olvido de una teoría principal del relato de la *República,* y con el silencio sobre el dodecaedro.

Así pues, la ausencia con la que comienza el *Timeo* se corresponde con la presencia en el *Sofista* de un quinto interlocutor extranjero, anónimo también, considerado divino. Sócrates, Teodoro y Teeteto conversaron la víspera en presencia de un nutrido y atento auditorio (*Teeteto,* 143d), en el que presumiblemente se hallaba el joven Sócrates, a quien entonces no se menciona. Por tanto, si establecemos este vínculo entre la arquitectura de ambos diálogos, sería posible considerar al Extranjero del *Sofista,* el quinto presente, una figura del otro y el quinto género del ser, un correlato del quinto ausente por enfermedad del *Timeo,* la figura del quinto poliedro, el dodecaedro, relacionado con la conformación de la totalidad. De este modo, la presencia de uno conecta con la ausencia del otro.

3. La petición de Sócrates

El proyecto mismo hace que la ambigüedad sea inevitable, ya que proponerse realizar en este mundo una ciudad conforme a

7 Timeo es un hombre valiente perseverante –τιμαῖος significa «a quien se honra», y posee las características de la parte timoeidética de la *República* (IX 581a-b)–.

la constitución ideal equivale a preguntarse cómo organizar según el principio racional de lo mejor una sociedad humana inscrita en el tiempo y en el espacio, cuestión que plantea el problema de la participación de las cosas sensibles con las formas inteligibles. El *Timeo* interpreta la relación en términos de imitación: un modelo inteligible hace posible la aparición de una imagen que captamos por los sentidos. Teniendo en cuenta la heterogeneidad entre la forma inteligible y su manifestación sensible, la petición de Sócrates implica que se interrogue sobre las condiciones de posibilidad de la realización en este mundo de la mejor constitución. La puesta en movimiento de la constitución supone que el universo sensible está hecho a imagen del inteligible según el principio de lo mejor, si no, el proyecto mismo no tendría ningún sentido. Este propósito comporta dos aspectos: por una parte, permite comprobar la eficacia de la definición de la constitución, y, por otra, muestra cómo hacer propicias las propiedades de lo sensible para el establecimiento del estado justo.

4. El relato de Critias

El discurso de Critias introduce la idea de una semejanza entre la antigua ciudad de Atenas y la organización de la ciudad egipcia de Saís: las leyes de Saís fueron hechas tomando como modelo la constitución ateniense de entonces[8] . Egipto y Grecia están separados por el mar. Ahora bien, el agua puede desempeñar la función de un espejo. Egipto cultiva imágenes que tienen un puesto importante en su cultura, particularmente en su escritura. El nombre de la diosa fundadora de Saís es simétrico en su grafía al nombre de Atenea: *Neith* (Νηίθ) y

8 El término παραδείγματα aparece en *Tim.* 24a.

(A)then(a) (Ἀθηνᾶ) (21e). La ciudad de Saís en que Solón es recibido constituye una réplica de la antigua Atenas de la que habla el sacerdote egipcio. El tiempo lineal de Egipto se opone al tiempo cíclico de Grecia.

El resumen de Critias emplea un haz de imitaciones que confieren a su relato un carácter lúdico. Pero su narración tiene un eje único en la relación de la imagen con el modelo que se establece entre, por una parte, la ciudad primitiva auténtica, simbolizada por la antigua Atenas, cuyo origen escapa a la contingencia y que se organiza según lo mejor, y, por otra parte, la ciudad histórica representada por la ciudad egipcia, sometida al devenir, que solo reproduce imperfectamente o de manera ilusoria la ciudad justa.

La antigua Atenas, que Platón describe al comienzo del *Timeo* (17a-27b) y en el *Critias*, representa de un modo idealizado la Atenas que combatió en Maratón, una democracia guerrera moderada, respetuosa de la ley y basada en una economía fundamentalmente agraria. Esta antigua Atenas carece de ágora y de edificios emblemáticos, no tiene tampoco puertos ni una flota mercante o guerrera. Se opone, por tanto, a la Atenas en la que vivía Platón, y se asemeja más bien a una imagen, en cierto modo idealizada, de Esparta. La clase militar desempeña una función central, la organización política se funda sobre un cuerpo de leyes antiguas, y la circulación del dinero queda reducida a lo mínimo indispensable[9].

A diferencia de ella, la Atlántida, por su parte, se asemeja a la Atenas que participó en la guerra del Peloponeso (431-404 a.C.), en la que pasó su juventud Platón. Bajo la hegemonía democrática de Temístocles y Pericles, Atenas conoce una

9 Cf. E.N. Tigerstedt: *The legend of Sparta in classical antiquity I*, Estocolmo, Almqvist & Wiksell, 1965.

expansión militar y económica, basada en la talasocracia por el Mediterráneo, que corrompió la vida moral y política de los atenienses, ya que estimuló las tendencias al materialismo y a la envidia (*Gorg.* 515a sq.; *Lg.* IV 704a sq.). Esta decadencia política desembocó, según Platón, en las guerras del Peloponeso.

El mensaje que Platón dirige a sus contemporáneos, al comienzo del *Timeo* y en el *Critias,* consiste esencialmente en lo siguiente: es preciso regresar a la constitución y a las costumbres de sus antepasados, y es preciso tomar precauciones frente a toda forma de democracia excesiva y de imperialismo que conduzca a las guerras del Peloponeso. Platón pone en boca de Solón, representante de la constitución de los antepasados, la narración que habría traído de Egipto, fuente, para los antiguos griegos, de toda civilización[10].

En el *Timeo* y el *Critias* el tiempo humano no se mueve en círculos, ni sigue ciclos. Aunque las interrupciones periódicas de agua y de fuego[11] afecten enormemente al tiempo humano, no podrían identificarse con él, ya que no se limita a lo que sucede entre diferentes catástrofes. La Atenas de antes y de después de la gran destrucción posee constituciones completamente diferentes; de ahí que el Sócrates de la *República* haya de elaborar con palabras la mejor *pólis.* Si hubiera una coincidencia entre lo que pasa en las épocas intermedias que separan una catástrofe de otra, el objeto de la *República* quedaría invalidado, ya que un día habría una Atenas, constituida como la mejor *pólis,* que sería destruida, y que después volvería una vez más, lo que se repetiría, entre desastre y desastre, hasta el fin de los tiempos. Pero el tiempo humano continúa, sobrevive a las destrucciones. La

10 Cf. L. Brisson: «La invención de la Atlántida», *Méthexis* 8, 1995, p. 167-174.

11 Los diluvios y los desastres provocados por el fuego son las catástrofes más importantes (μέγισται, 22c). La antigua Atenas, que era la *pólis* «mejor en la guerra y a todas luces la mejor legislada» (23c), sufrió un gran diluvio.

raza (γένος) humana permanece siempre, subsistiendo siempre amenazada (*Tim.* 22e-23a; cf. *Crit.* 109d), en correspondencia con la vida imperecedera del cosmos.

La memoria y la voz de los hombres analfabetos e incultos (23a-b), los supervivientes de la catástrofe, asumen una función determinante, ya que constituyen la base de los archivos egipcios, los cuales posibilitan el recordatorio de la mejor *pólis* (25e-26a). Así, la ciudad egipcia, que surge mil años después de la ciudad ateniense, fue ordenada hace ocho mil años, tal como aparece inscrito en los textos sagrados de Egipto (23d-e). Precisamente, gracias al conocimiento de estos escritos, el sacerdote de Saís puede enseñar a Solón algo sobre las leyes y las hermosas hazañas de la antigua Atenas. De este modo, lo que había escuchado sobre las acciones y constitución atenienses pasa de Grecia a Egipto, y de Egipto –por medio de Solón– a Critias, quien, a su vez, lo transmite a los cuatro interlocutores partícipes en el *Timeo*. Por tanto, en un soporte de apariencia tan frágil como los escritos egipcios permanece irreductible el testimonio de la voz griega.

5. Los dos discursos panegíricos

Los relatos del *Timeo* y del *Critias* se pronuncian durante la fiesta de las Panateneas o de las Plinterias (21a). En sus discursos panegíricos (*Tim.* 27a-b; *Crit.* 106a-b) Platón compite nuevamente con Isócrates: la «interpretación del tema», que podemos considerar «melodía», por parte de Timeo (*Tim.* 29d), sobre el origen del universo y el «himno» a Atenea (21a) con el que el joven Critias celebra la victoria de la antigua Atenas, identificada con la Atenas ideal, frente a la Atlántida. De manera irónica, Platón responde a Isócrates que, al final del *Panegírico* (*Antid.* 77), convida a prosistas y poetas a superar a Homero, componiendo una obra «filosófica» que relate la

expedición de los griegos contra los bárbaros, refleje el valor de los vencedores de Asia y constituya «un memorial para siempre» (c. 186).

Timeo y Critias son poetas en prosa (*Crit.* 108b), «que por naturaleza y por educación participan al mismo tiempo de la política y de la filosofía» (*Tim.* 19e-20a). Los discursos de Timeo y de Critias muestran de maneras diferentes, pero al mismo tiempo complementarias, la retórica filosófica que Platón define en el *Fedro*, cuando caracteriza por referencia y oposición dos tipos de discurso que aluden a la historia: uno a la historia de la naturaleza (*Timeo*) y otro a la historia política (*Critias*).

Nos centraremos en el primer discurso, que responde y enmienda la decepción que experimentó Sócrates cuando, siendo joven, deseó extraordinariamente «ese saber que llaman investigación de la naturaleza (τῆς σοφίας ἣν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν)» (*Phdo.* 96a7-8), que una vez oyó decir a alguien mientras leía un libro de Anaxágoras, donde se dice que «es el intelecto lo que pone todo en orden y la causa de todas las cosas (νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος)» (*Phdo.* 97c1-2). El discurso de Timeo, que ha alcanzado la cima de toda la filosofía (*Tim.* 27a), trata de la naturaleza del universo (37a), cuyo artífice, el demiurgo, es «la mejor de las causas» (29a), ya que lo produjo dominando la necesidad (30a-c, 31a-b, 37c-d, 46c-e, 68e-69b), porque es un intelecto hecho por el dios que ordena todo.

Timeo afirma que la afinidad entre discurso y objeto de discurso es análoga a la relación que se da entre un modelo y su imagen (29b). Así, el discurso de Timeo está construido a imagen de su objeto, el cosmos. Ahora bien, la correspondencia entre ambos no se da solo en el orden intelectual, sino también queda expresada en el orden moral y estético (cf. *Phdo.* 99c; *Resp.* VII 517c; *Tim.* 29e-30b, 42e, 68e, 87c-d; *Lg.* X 897b-898b).

Desde el proemio de su discurso Timeo da muestra de moderación (σωφροσύνη), porque, antes de hablar sobre el universo, invoca a los dioses y diosas, suplicándoles que todo lo que digan sea ante todo «conforme a su pensamiento» (*Tim.* 27c). En la *República* Platón define la moderación como «un tipo de ordenamiento y de control de los placeres y apetitos» (*Resp.* IV 430e), y la conecta con las nociones de concordancia y armonía. Precisamente, al final de su discurso, Timeo presenta el mismo tipo de moderación, ya que, tras afirmar que el universo es un «dios sensible, imagen de un dios inteligible» (*Tim.* 92c), pide al dios-universo «que preserve lo expuesto de manera correcta» (*Crit.*, 106a). Por tanto, el universo constituye una totalidad armónica, donde la «interpretación melódica» del discurso está construida a imagen del cosmos viviente y armónico. Timeo regresa al comienzo y propone volver de una manera rápida al mismo punto de donde había partido, intentando dar al discurso un fin y una cabeza que quede ajustada a lo dicho anteriormente (*Tim.* 69a-b)[12]. Precisamente, el discurso debe estar constituido como un ser vivo, con un cuerpo propio, de modo que no carezca de cabeza ni de pies, y posea una parte central y extremidades, entretejidas de tal manera que se correspondan unas con otras y con el todo (*Phdr.* 264c); en efecto, este discurso es una especie de universo (*Phdr.* 277b-c). La «interpretación melódica» del astrónomo poeta expone con concordancia y armonía, es decir, de un modo moderado, la generación del universo por el intelecto divino, a la manera de un cuerpo viviente y animado (*Tim.* 30b, 34b; cf. *Phdr.* 276a).

El joven Critias, que Sócrates contrapone a los poetas y sofistas (*Tim.* 19d-e), pronuncia en prosa un «himno» a

12 Sobre la imagen de «dar una cabeza al mito», cf. *Gorg.* 505c-d y *Lg.* VI 752a. Véase, a este respecto, la n. 589 de L. Brisson a esta traducción.

Atenea[13] que, aunque sea un viejo relato (21a) que celebra la Atenas de hace nueve mil años (23d-e), no es un «mito inventado» (πλασθέντα μῦθον), sino un «discurso verdadero» (ἀληθινὸν λὸγον, 26e).

6. La exposición de Timeo. El discurso de la física (εἰκὼς λόγος/εἰκὼς μῦθος)

En el *Timeo* Platón relata un «mito verosímil» (29d) sobre la génesis del mundo, del hombre y de la sociedad, para lo que se basa en la imagen del artesano-demiurgo. Del mismo modo que el hombre artesano produce un objeto tomando un material adecuado, el bronce, por ejemplo, al que da forma según un modelo, el «artesano divino» utiliza un modelo (las formas inteligibles) por medio de las cuales produce en un material espacial (el receptáculo del devenir) una imagen, el mundo de los objetos sensibles (40a-50d). Esta metáfora artesanal implica una visión ontológica en la que se relacionan el demiurgo, las formas inteligibles (modelo), los objetos sensibles (imagen) y el material-espacial (receptáculo).

El mito del demiurgo o «artesano divino» Platón lo construye a partir del «esquema de la técnica»[14], que resulta el más adecuado para manifestar la presencia del Bien como fundamento de todas las cosas. El demiurgo contempla las formas inteligibles, en cuya cúspide se sitúa el Bien, para producir el mundo sensible.

13 N. Loraux destaca la oposición entre Pericles, que dedica el himno a la ciudad, y Critias, que lo brinda a la divinidad, repitiendo el acto del sacerdote egipcio que consagra el relato a Atenea (*Tim.* 23d). Cf. N. Loraux: *L'invention d'Athènes*, nueva ed., París, Payot, 1993, p. 311.

14 Cf. L. Couloubaritsis: *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruselas, De Boeck-Wesmael, 1992, p. 291-294.

El demiurgo es intermediario entre el mundo de las formas inteligibles y el mundo de las cosas sensibles. En tanto artesano y magistrado, constituye el nexo entre lo sensible y lo inteligible, y su función va a consistir precisamente en la producción y organización de lo sensible, contemplando para ello los modelos inteligibles. El demiurgo es bueno y, al no tener ninguna mezquindad, quería que todo llegara a ser lo más semejante posible a él mismo. Por ello, condujo todo lo que se movía de forma caótica del desorden al orden, y pensó que este es mejor que aquel en todo sentido (cf. 29d-30a)[15].

El *Timeo* es insólito entre los mitos de Platón. No podemos ponerlo en el mismo nivel de los mitos escatológicos expuestos en el *Gorgias, Fedón, República* X y *Fedro.* El narrador Timeo es «el que más astronomía conoce» (ἀστρονομικώτατος, 27a), quien, en opinión de Sócrates, ha alcanzado la cima de toda la filosofía (20a). En este diálogo físico queda abolida la distinción neta que traza Platón en otros escritos como *Protágoras* o *Teeteto* entre «hablar con *lógos*» y «hablar con mitos»[16], ya que la exposición sobre el origen del hombre, del mundo y de la sociedad es presentada de manera indiferente como *mŷthos* o como *lógos*. Desde que Timeo toma la palabra y expone sus propósitos, nos advierte que «hallar al artífice y padre de este universo es tarea difícil y, una vez hallado, es imposible decírselo a todos» (28c). El problema radica precisamente en la imposibilidad de decírselo a todos (εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν), es decir, en la comunicación de la verdad, dado que el contexto vertebrador del discurso está

15 «La función del demiurgo es aportar un elemento de orden al devenir, porque un mundo ordenado será más 'semejante a él', es decir, mejor, que uno desordenado», F.M. Cornford: *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1937, p. 37.

16 Cf. Q. Racionero: «Logos, mito y discurso probable. En torno a la escritura del *Timeo* de Platón», *Cuadernos de Filosofía Clásica* 7, 1997, p. 137.

marcado por una finalidad política. De ahí que Timeo escoja la forma de un mito para modelar su discurso.

Platón comienza propiamente su exposición cosmológica en 29d6. El tratado que debe comenzar por el origen del mundo, del hombre y de la sociedad viene precedido de un proemio que le sirve como introducción al objeto de su discurso: el mundo sensible. En este preludio trata de establecer reflexivamente el estatuto ontológico del cosmos o «universo entero» y, asimismo, asignar un estatuto al discurso que presenta este objeto. Tras distinguir el «ser» de lo «generado», Timeo sitúa el mundo sensible en la categoría de lo «generado»[17]. El argumento sigue la siguiente secuencia: el mundo, que es el más bello de los seres generados, ha sido fabricado por la más perfecta de las causas, el demiurgo, quien miró el modelo eterno; por tanto, el mundo es una imagen (εἰκών); de este modo, solo puede ser objeto de un *lógos* (o «mito») verosímil (εἰκώς).

En su proemio *Timeo* pone de manifiesto una doble mímesis: 1) la que se establece entre el ser y el devenir, entre el modelo perfecto y el mundo sensible; y 2) la que interviene entre el discurso y su objeto. Estas dos clases de imitación definen una tercera: la que otorga al discurso sobre lo generado el estatuto de una imagen del discurso sobre el ser. Al final de una analogía que pone en relación estas diversas clases de imitación, Timeo introduce la noción de εἰκὼς μῦθος, que sustituye por εἰκὼς λόγος. Por tanto, la denominación que Timeo asigna a su exposición comporta una ambigüedad: o

17 Se trata del comentado γέγονεν de *Tim.* 28b7, «es generado». Cf. M. Baltes: «γέγονεν (Platon, *Tim.* 28b7). Ist die Welt real entstanden oder nicht?», en K.A. Algra, P.W. van der Horst & D.T. Runia (eds.): *Polyhistory. Studies in the history and historiography of ancient philosophy*, in honor of Jaap Mansfeld, Leiden, Brill, 1996, p. 76-96 [reimpresión en *DIANOHMATA*, *Kleine Schriften*, Leipzig, Teubner, 1999, p. 303-325].

bien designa la imagen del discurso verídico; o bien el εἰκὼς λόγος tiene como modelo el devenir. Aparentemente, estos dos aspectos de la noción se identifican, pero su dualidad surge de la ambivalencia del término εἰκώς: tomado en sentido negativo, «verosímil» significa que solo tiene de verdadero el aspecto; tomado en un sentido positivo, se refiere a aquello que puede efectivamente ser verdadero. En el primer caso, el εἰκὼς λόγος apenas es un discurso, en el segundo, es casi una ciencia.

En tanto imagen de un discurso sobre el ser, el εἰκὼς λόγος de Timeo se equipara a un juego poético, sin ningún alcance científico real. En el transcurso del estudio que propone de las diferentes variedades de los tres cuerpos primarios, Timeo afirma que su actividad solo pretende procurar una recreación del pensamiento reflexivo, «y cuando, para descansar, uno deja los discursos referentes a las realidades que siempre son, considera los verosímiles acerca de la generación y consigue un placer despreocupado, podría darse un entretenimiento moderado y prudente en su vida» (59c-d)[18]. Por otra parte, varios pasajes parecen proporcionar explicaciones irónicas (por ejemplo, la explicación sobre el origen de la especie volátil en 91d-e), cuya dimensión lúdica parece sugerirse implícitamente.

En tanto modelos a imagen de lo generado, los análisis de Timeo presentan un carácter serio. La larga exposición a la que asisten, silenciosos, Sócrates, Critias y Hermócrates, familiarizados con los discursos de carácter técnico (53b-c), la complejidad de algunas explicaciones –como, por ejemplo, la parte concerniente a la división del alma del mundo–, y la utilización de un vocabulario técnico, no dejan duda alguna sobre la

18 Véanse n. 476 y 477 de L. Brisson a esta traducción.

credibilidad de Timeo frente a sus interlocutores: su discurso se presenta como una lección científica. Sus interlocutores reconocen en él a un experto en el ámbito en el que se enmarca su exposición (*Tim.* 20a; cf. *Crit.* 27a). Timeo se propone apoyarse en proposiciones y razonamientos que deben su validez a la conformidad con las reglas de la lógica. Se muestra cuidadoso en constatar la concordancia de sus explicaciones con los datos de la experiencia[19].

Si Platón se interesa tanto por los mitos, quiere romper el monopolio de los poetas para imponer el tipo de discurso que trata de desarrollar, es decir, el discurso filosófico. Ahora bien, para instaurar esta oposición, Platón se ve obligado a reorganizar el vocabulario de la «palabra» y del «decir» en Grecia antigua y oponer el *mŷthos* al *lógos*, suscitando gran número de oposiciones, de las que las dos principales son: *mŷthos* como relato / *lógos* como discurso argumentativo; *mŷthos* como discurso no verificable / *lógos* como discurso verdadero[20].

Mientras que el *mŷthos* cuenta una serie de hechos que solo guardan entre ellos relaciones contingentes del género de las que se entablan en el mundo sensible, el *lógos* desarrolla argumentos dirigidos a la tesis formulada. Y, mientras que el *lógos* es un discurso del que se puede verificar la adecuación con la realidad a la que se dirige, el *mŷthos* habla de realidades de las que es preciso admitir su existencia, pero de las que es imposible ofrecer una descripción satisfactoria, que haga posible su aprehensión por los sentidos o por el intelecto.

19 Cf. *Tim.* 66e, y el empleo de δηλοῦνται en el momento en que sugiere un experimento con relación a los olores, o en 85d, la alusión a un experimento practicado en un cadáver, enfoque que implica una investigación que otorga un puesto importante a la observación.

20 Cf. L. Brisson: *Platón, las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?* [1982], edición corregida y actualizada, trad. de J. Mª. Zamora, Madrid, Abada, 2005, p. 125-150.

Por ello mismo Platón fabrica mitos. Utilizando este tipo de discurso puede hablar del alma, esa realidad intermedia que no puede ser captada por los sentidos ni por el intelecto. Asimismo, el mito permite conseguir persuadir a la «mayoría», que no podría nunca acceder a una vida filosófica.

De manera general, podríamos decir que Platón expresa, llevándola a sus límites extremos, una oposición decisiva en Grecia antigua, entre, por una parte, un discurso tradicional que transmite oralmente a la mayoría un sistema de representaciones y de valores provenientes de un pasado remoto; y, por otra, un discurso nuevo indisociable de la revolución mental que se desencadenó en la Grecia del s. VIII a.C., con la introducción de un nuevo tipo de escritura, que dio nacimiento a lo que, a continuación, sería denominado «historia», «filosofía».

En resumen, decir que el *Timeo* es un mito quiere decir: por una lado, la descripción del origen del universo que hace Platón en el *Timeo* es un relato, y no una exposición argumentada que sigue las normas del método hipotético-deductivo; y, por otro, en la medida en que Platón se refiere al origen del universo, su discurso no puede pretender ser verdadero, sin que pueda considerarse también falso (ningún testimonio nos permite decidir sobre ello). En virtud de estos dos criterios, uno interno (relato) y otro externo (ni verdadero ni falso) el *Timeo* puede ser considerado un mito.

II. El modelo cosmológico

1. Las formas inteligibles y las cosas sensibles

Platón postula que la realidad comprende dos ámbitos separados: el mundo de las formas inteligibles puras, eternas, inmutables, simples; y el mundo de las cosas perceptibles por los

sentidos, temporales, que no cesan de cambiar, complejas. Esta división de la realidad en dos ámbitos corresponde a la distinción entre el ser y el devenir, entre lo que permanece siempre idéntico y lo que no cesa de devenir otro, entre aquello a lo que se otorga el predicado de «real» y aquello a lo que se le niega este predicado.

En el sistema platónico, las formas inteligibles, generalmente denominadas «Ideas», son postuladas como las entidades metafísicas indispensables para dar cuenta del mundo percibido por los sentidos. El problema, planteado desde Heráclito, tiene su origen en este prejuicio: no hay realidad verdadera en el cambio permanente de todo lo que está en el tiempo, de todo lo que deviene siempre, de todo lo que nosotros, los modernos, llamamos «material». Para Platón, el tiempo está relacionado con el cambio y no afecta a las realidades eternas. Por tanto, la realidad verdadera debe hallarse del lado de lo que no cambia. De ahí la necesidad, si se quiere llegar al conocimiento (ἐπιστήμη), de plantear como tesis la existencia de un mundo separado constituido de realidades inmutables, las formas inteligibles.

> «Ahora bien, en mi opinión, primero hemos de establecer estas distinciones: ¿qué es lo que es siempre y no se genera, y qué es lo se genera siempre y nunca es? Uno puede ser comprendido por la inteligencia con la ayuda de la razón, siempre es idéntico; otro, en cambio, es opinable por medio de la opinión con la ayuda de la percepción sensible irracional, ya que se genera y se destruye, pero nunca es realmente». (*Timeo*, 27d-28a)

Por tanto, el conocimiento, que tiene como objeto las formas inteligibles y que Platón denomina ἐπιστήμη, es el único susceptible de alcanzar una verdad definitiva. En cambio, aquello que tiene como objeto el mundo de las cosas sensibles,

que Platón califica de opinión (δόξα), es un tipo de conocimiento inferior, ya que solo puede alcanzar lo verosímil, dado el carácter siempre cambiante de su objeto.

La distinción que se establece al comienzo entre «lo que es siempre y no se genera» (τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον) y «lo que se genera siempre y nunca es» (τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε) plantea la alternativa hipotética entre los dos modelos posibles que tiene ante sí el productor para fabricar su obra. Pero a continuación la alternativa queda aclarada, si se elige como modelo uno generado, el resultado jamás será bello, mientras que si se escoge el modelo eterno, la obra será bella (28a-b). Ahora bien, «lo que se genera y se destruye» *es* de algún modo (cf. *Resp.* V 477e-478d), aunque jamás llega a ser verdaderamente (*Tim.* 28a).

Todo lo que se genera tiene necesariamente una causa –entendiendo esta en el sentido de causa artesanal–, y como el mundo es bello, el artesano divino o demiurgo lo ha producido mirando al modelo eterno, que es siempre idéntico, y no al modelo generado. A continuación diferencia entre los discursos referidos al modelo eterno y los que se refieren a la *copia* de dicho modelo, es decir, al mundo, lo que le permite establecer la siguiente proporción:

ser : devenir :: verdad : creencia

Ahora bien, el devenir, lo que se genera siempre, se diferencia del mundo por cuatro razones: 1) cuando Timeo nos ofrece un resumen de la introducción de un «tercer género», afirma que existen «el ser (ὄν), el medio espacial (χώρα) y el devenir (γένεσις), tres cosas diferenciadas, y desde antes que naciera el cielo» (52d). 2) Al comienzo de su discurso cosmogónico, el devenir es postulado como un modelo hipotético para la generación del mundo, aunque se trate de una hipótesis

descartada (27d-28a). 3) El devenir es «visible y tangible, ya que tiene cuerpo» (28b, cf. 31b), mientras que el mundo no solo es corpóreo, sino que es un viviente que consta de cuerpo y también de alma. 4) El demiurgo «tomó entonces todo cuanto era visible, que no estaba en reposo, sino que se movía sin orden ni concierto, y lo condujo del desorden al orden, por considerar a este absolutamente mejor que aquel» (30a). Por consiguiente, en virtud de estas cuatro razones, el devenir, que por sí solo implica desorden, se diferencia del mundo.

Para llegar a ser objeto de conocimiento y objeto de discurso, el mundo sensible debe presentar, en su propio devenir, algo que no cambia, es decir, que posea una verdadera permanencia y, por tanto, sea siempre idéntico. Las formas inteligibles son estas realidades inmutables y universales, objetos de conocimiento y de discursos verdaderos. Las cosas sensibles son solo las copias de estas formas inteligibles, ya que participan de ellas.

Por tanto, las cosas sensibles participan de las formas inteligibles, y estas constituyen sus modelos, lo que explica la semejanza entre las copias (las cosas sensibles) y sus modelos (las formas inteligibles) (29b, 48e y 49a). Sin embargo, la noción de semejanza presenta una doble cara: por una parte, implica identidad, y, por otra, diferencia. De ahí que precise introducir la hipótesis de un «medio espacial» (χώρα), aquello «de lo que» están constituidas las cosas sensibles y aquello «en donde» aparecen como múltiples y distintas y de donde desaparecen, que posee también el rango de principio (52c-d). No obstante, aunque las formas inteligibles y el medio espacial sean principios, ambos difieren radicalmente: las formas inteligibles, que son siempre idénticas y no devienen, no se hallan emplazadas en el medio espacial, mientras que las cosas sensibles existen en tanto imágenes distintas y múltiples en el medio espacial. Para las cosas sensibles «nacer» significa entrar en la χώρα, y «morir», salir de ella (50c).

Ahora bien, el cambio, que afecta las cosas sensibles, mantiene un determinado orden que solo puede expresarse en términos matemáticos, ya que se encuentra inserto en un contexto matemático. Pero si solo intervinieran las formas inteligibles y el material espacial, no podría darse la participación sensible-inteligible. Por ello, en su discurso físico, Timeo establece la hipótesis de un demiurgo, precisamente para introducir en el universo un orden que corresponde a una medida (53a-b). La realidad inteligible, siempre idéntica a sí misma y eterna, que el demiurgo contempla, solo constituye un modelo que, en tanto tal, no posee ningún tipo de eficacia. La existencia de un demiurgo bueno permite explicar cómo se instaura la relación imagen-modelo entre las cosas sensibles y las formas inteligibles, ya que queda garantizada esta relación armoniosa y buena.

En la producción del mundo visible el demiurgo toma al «viviente perfecto» (παντελὲς ζῷον) como «modelo» (παράδειγμα, 30c-31b). Sin embargo, los tres –el viviente perfecto, el demiurgo y el modelo– son una sola cosa. De hecho, el demiurgo corresponde al aspecto productor-ordenador del viviente perfecto, de la misma manera que el modelo corresponde al aspecto paradigmático[21]. El viviente perfecto comprende las Ideas de todos los seres vivos que el cosmos visible abarca en su interior como seres vivos visibles (39e-40a); pero, asimismo, comprende también la eternidad como modelo del tiempo (37d) y las Ideas de los elementos (51b-52a). El cosmos visible, lo mismo que todas sus partes, son copias (εἰκόνες, μιμήματα, ἀφομοιώματα, 48e, 50c, 51a-b, 92c).

Para llegar a ser objeto de conocimiento y objeto de discurso, el mundo sensible debe presentar, en su propio cambio,

21 Cf. M. Baltes: *art. cit.*, 1996, p. 82 y 88-91 [reimpresión en *DIANOHMATA, Kleine Schriften*, Leipzig, Teubner, 1999, p. 303-325].

algo que no cambia, que posea una verdadera permanencia y sea siempre idéntico. Platón diferencia las formas inteligibles de las cosas sensibles. Si en el ser humano reconoce dos facultades cognitivas distintas, es preciso admitir la existencia de sus objetos respectivos, que pertenecen a dos niveles distintos de realidades: el sensible y el inteligible, el primero objeto de opinión, y el segundo de inteligencia (51d-e).

Las cosas sensibles poseen un estatuto ontológico y gnoseológico diferente a las formas inteligibles, a saber, son imágenes que están sometidas al cambio y a la transitoriedad. Para Platón, lo que cambia y perece es una imagen, frente a la forma inteligible, que no cambia ni perece.

Por otra parte, en el mundo de las formas inteligibles, la forma suprema es el Bien. Se trata de una forma entre otras, como la Justicia, la Unidad, el Hombre, el Animal..., pero que desempeña una función muy particular en el sistema platónico, especialmente en el *Timeo*, ya que confiere a las otras formas inteligibles los siguientes aspectos distintivos: belleza, armonía, orden, simplicidad, que, a su vez, comunica a las cosas sensibles.

2. Causas primeras y causas segundas

«Todo lo que se genera se genera necesariamente por alguna causa, ya que es imposible que algo se genere sin una causa» (*Tim.* 28a). Asimismo, en otro pasaje del *Timeo* (46c-e) Platón distingue las «causas accesorias» o «concausas» (συναίτια) «de las que un dios se sirve como auxiliares par llevar a cabo la forma de lo mejor en la medida de lo posible» (46c) –que enfrían y calientan, contraen y dilatan, y producen todos los efectos semejantes a estos, «pero que carecen por completo de razón e inteligencia» (46d)–, de las «causas de naturaleza inteligente (τὰς τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας)» (46d8). Estas últi-

mas, dotadas de inteligencia, «son artesanas de cosas bellas y buenas» (46e), mientras que las primeras, privadas de reflexión, son movidas por otras, y, a su vez, mueven necesariamente a otras, y «producen cada vez al azar y sin orden» (46e)[22]. Para las cosas existentes, la diferencia entre poseer o no inteligencia depende de poseer o no alma, ya que el único al que corresponde tener inteligencia es al alma, y esta es invisible, mientras que el fuego, el agua, la tierra y el aire son visibles.

Si se quiere alcanzar la vida feliz, las causas necesarias serán investigadas en función de las divinas. Platón diferencia en el *Fedón* una «causa verdadera» y «aquello sin lo cual la causa nunca podría ser causa» (*Phd.* 99b). En este diálogo Platón trata de demostrar la superioridad que tiene la causa verdadera o primera, teleológica, deliberativa según lo bueno y lo mejor, frente a las condiciones mecánicas o causas segundas sin las que no se puede actuar. En el *Fedón* 99a-b la causa verdadera –de la acción, pero aplicable como principio causal general– es la convicción de «lo mejor», y también de «lo más justo y lo más bello».

En *Timeo* 68e-69a, Platón vuelve a diferenciar dos tipos de causas: «una necesaria y otra divina» (68e), y declara la importancia de investigar ambas: por una parte, para adquirir una vida feliz, en la medida en que nuestra naturaleza lo permita, debemos buscar lo divino en todas partes (68e-69a); y, por otra, lo necesario debe buscarse en vista de lo divino, «ya que consideramos que sin las causas necesarias no es posible comprender las causas divinas mismas, nuestros únicos objetos de aplicación, ni captarlas ni participar en alguna

22 La necesidad no se opone al azar, es más bien el azar puro, en el sentido del «estado en que probablemente se halle todo cuando dios está ausente de algo» (53b).

medida de ellas» (69a). De este modo, la captación de lo necesario constituye un paso imprescindible para alcanzar la comprensión de lo divino. Por tanto, las causas necesarias no deben buscarse por sí mismas, sino solo *en vista de* las divinas, que son las que les aportan un sentido[23].

3. El demiurgo

El dios, también denominado «padre», «artífice» y sobre todo «demiurgo», es postulado asimismo como una de las causas del orden del mundo sensible (*Tim.* 28c). El trabajo que lleva a cabo el demiurgo[24] se relaciona, por una parte, con las tareas propias de la tercera clase de la ciudad platónica, la de los artesanos, y así el demiurgo posee las habilidades de la metalurgia, la construcción, la alfarería, la pintura, la τέχνη del modelado de la cera, del trenzado, incluso de la agricultura; y, por otra, la actividad demiúrgica se extiende a las funciones propias de la primera clase de la ciudad platónica, de ahí que también se emplee este término para designar a un magistrado importante, así el demiurgo es además un colonizador y un maestro de la persuasión. Estas dos últimas funciones presentan más afinidad con la primera clase de la ciudad platónica.

El demiurgo platónico puede definirse como alguien que trabaja para otro, fabricando algo –o proporcionándole un servicio– por medio de una τέχνη: -ουργός caracteriza a quien

23 Cf. G.R. Carone: *La noción de Dios en el Timeo de Platón*, Buenos Aires, R.E. Sassone, 1991, p. 62.

24 El término δημιουργός es bivalente, designa tanto al «artesano» como al «magistrado». En la época de Platón tenía ya un cierto sabor arcaico, que va a aprovechar con toda su riqueza semántica para referirse con él al productor del mundo sensible (cf. L. Brisson: *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, París, Klincksieck, 1974, p. 100).

fabrica algo o desempeña un trabajo productivo; y δήμια, a las cosas que conciernen al pueblo (δῆμος). En su sentido etimológico, por tanto, presenta un doble valor: en jónico-ático, un sentido socio-económico, que designa al artesano, y en dorio, un sentido político, que alude a las actividades del magistrado. El primer rasgo que caracteriza al demiurgo es el trabajo para la comunidad, es decir, para otros y no para sí mismo (*Charm.* 162-163a y 164e; *Resp.* I 342e; *Leg.* VIII 846, XI 921d). Así, el modelo del demiurgo homérico es el médico o el adivino (cf. *Od.* XVII 383-384). Platón diferencia al adivino del artesano (*Phdr.* 248d-e), y califica al médico como artesano (*Alc.* I 131a; *Charm.* 164a-b, 171c; *Lach.* 195b y d; *Pol.* 297e-298c; *Prot.* 322c; *Resp.* I 340d-e, 342c-e, 346a-d, II 360e; *Gorg.* 452a, 455b, 456b-c, 457b, 504a; *Lg.* XI 916a-b), y también lo asocia al pedotriba (*Alc.* I 131a; *Prot.* 312b; *Gorg.* 452a) y al gimnasta (*Lg.* XI 916a-b). El segundo rasgo característico es la oposición entre el demiurgo y el labrador (γεωργός): el primero no produce alimentos, sino que fabrica objetos (*Resp.* II, 373b, III, 401a, X, 596e; *Charm.* 173b-c), mientras que el segundo nos proporciona alimentos, labrando la tierra, la naturaleza (*Euthph.* 14a; *Euthd.* 291e-292a; *Lg.* VIII 842e). Vidal-Naquet[25] señala el duro contraste en Platón entre «el estatuto social» y «el estatuto metafórico del artesano», lo que pone de manifiesto la tensión entre un sistema, en cierto modo oficial, que desprecia al artesano, y un sistema disimulado, que hace de la función artesanal la actividad preferente, prototipo del productor que le sirve para designar a la divinidad misma.

25 Cf. P. Vidal-Naquet: *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, París, Maspero, 1981 [reeditado en París, La Découverte, 1991], p. 293 y 308; véase también E. Lévy: «La dénomination de l'artisan chez Platon et Aristote», *Ktema* 16, 1991, p. 7-18.

Los «demiurgos» son los productores de orden (cf. *Gorg.* 503e-504a)[26]. El demiurgo del *Timeo* es un demiurgo que ordena (διακοσμῶν, 37d), que se pone a ordenar el universo (κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν, 53b). Precisamente, por la introducción de la demiurgia en el *Timeo* Platón establece entre el modelo que el productor utiliza, al que mira, y el orden que realiza en las cosas según ese modelo. Las formas inteligibles *no entran* en el material-espacial (χώρα), ya que la forma inteligible «ni admite en sí nada proveniente de otra parte ni marcha ella misma hacia ninguna otra» (52a).

La bondad del demiurgo

Desde el preludio la figura del demiurgo se presenta, por primera vez, de una manera abrupta, aun repleta de abstracción (*Tim.* 28a), precisamente cuando Platón plantea los principios epistemológicos y ontológicos que vertebran los pilares de su exposición. Pero la aplicación de estos principios al discurso sobre el origen del mundo, del hombre y de la sociedad transforma la imagen del magistrado-artesano divino en una figura mucho más personalizada: se trata también del «artífice y padre» de este universo, fruto de un descubrimiento (εὑρεῖν) que precisa de una «tarea difícil», imposible de comunicar a todos (28c). Por tanto, no debemos esperar que este descubrimiento, tanto por el objeto de su estudio como por la ardua tarea que requiere, sea acogido y comprendido por unanimidad.

Timeo constituye el interlocutor del diálogo que ha consagrado mayor trabajo (ἔργον) a escrutar la naturaleza (φύσις) del universo. Afirma que es evidente para todos que el demiurgo es

26 εἶδος equivale aquí a κόσμος y τάξις en *Gorg.* 504d.

la mejor de las causas (ἄριστος τῶν αἰτίων), que su obra es la más bella (κάλλιστος) de las cosas pertenecientes al devenir, y que fue producida por este contemplando el modelo eterno (29a). De esta bondad del demiurgo, Timeo señala a continuación que es «el principio más importante (ἀρχὴν κυριωτάτην) del devenir y del mundo» (29e-30a). En efecto, no se trata de un principio como los otros, sino del principio preferente que permite dar cuenta del universo; por ello, dirige también el discurso de Timeo poeta (*Crit.* 108b), el que más astronomía conoce de los interlocutores y el que ha llevado a cabo un mayor esfuerzo por penetrar en la naturaleza del universo (*Tim.* 27a). La travesía del discurso que propone consiste en hacer renacer en el relato a ese dios, es decir, al mundo, que en realidad nació hace mucho tiempo (*Crit.* 106a, cf. *Tim.* 92c).

> «Digamos, pues, por qué causa el constructor ha construido el devenir y este universo. Era bueno, y en quien es bueno nunca puede surgir ninguna envidia de nada. Por carecer de esto, quiso que todo llegara a ser lo más semejante posible a él». (*Tim.* 29d-e)

El demiurgo construye el mundo porque es absolutamente bueno; y su bondad no solo es ontológica, ya que es «el mejor de los seres inteligibles y que siempre existen» (37a), sino también ética, ya que quiso que todas las cosas se generaran lo más semejante posible a él. En su actividad constructora confluyen la habilidad de un magistrado-artesano (δημιουργός), la atracción de un artífice-poeta (ποιητής) hacia la belleza, y la generosidad de un padre (πατήρ) que quiere que su hijo se le parezca.

Asimismo, Platón considera al demiurgo carente de todo tipo de envidia, por lo que se diferencia radicalmente de los dioses tradicionales griegos, quienes se envidiaban unos a otros por sus privilegios (τιμαί) y no permitían que los hombres ascendieran a su exclusivo nivel de poder, gloria o belleza. Así, Solón señala a Creso: «la divinidad, lo sé, es toda

envidia» (Herod. III, 40). Por el contrario, el demiurgo se asegura de que los seres que produce reflejen lo más posible su propia perfección.

Pero la cuestión de la bondad y, por tanto, de la ausencia total de envidia en el demiurgo es aún más radical. No se trata solo de comprender por qué el mundo es el mejor y el más bello de los mundos posibles, sino también de advertir que, sin esta bondad del demiurgo, el mundo simplemente no existiría. El mundo y todos los seres vivos que lo componen se constituyen porque el artífice, magistrado-artesano y padre, los ha pensado, querido y generado. Precisamente, lo propio de la bondad del demiurgo consiste en querer difundir su bondad.

En el contexto del discurso sobre la naturaleza (περὶ φύσεως) en que se entreteje el *Timeo*, referirse al «principio más importante (ἀρχὴν κυριωτάτην)» (29e-30a) implica aludir expresamente a lo que fue, durante dos siglos, el objeto último de estudio al que se consagraron los estudiosos de la naturaleza (φυσικοί). Ahora bien, Platón transmuta la cosmología tradicional, particularmente en lo que concierne a las relaciones que establece con la teología y la ética, no tanto por la idea de una inteligencia divina que estaría en el origen del mundo, sino sobre todo por la afirmación de una bondad trascendente divina que lo ha querido y lo ha hecho existir semejante a él.

Platón hace surgir de la χώρα un mundo viviente y armónico por el acto libre de una inteligente y trascendente Bondad. Sobre este punto, es consciente de la ruptura y de la innovación que inflinge a las concepciones de sus antecesores, los físicos jonios, hasta el punto de llegar a admitir que «el principio más importante del devenir y del mundo» (29e) lo ha recibido de hombres sensatos.

Con frecuencia los intérpretes comparan la física del *Timeo* con el atomismo de Demócrito, llegando incluso a establecer un paralelo entre determinados pasajes del texto platónico y

ciertos argumentos del abderitano[27]. Por lo que atañe a los físicos presocráticos, Platón adopta una actitud ambivalente: por una parte, retoma de ellos los modelos explicativos para integrarlos en su propio discurso sobre la naturaleza y, por otra, transmuta el orden que instituyen entre los diferentes órdenes de causas. Tras la decepción que experimenta el Sócrates del *Fedón* (96a-100b) ante las tesis de Anaxágoras y su decisión de emprender una «segunda navegación» dirigida a los *lógoi*, el *Timeo* trata de demostrar, contra los físicos presocráticos, dos cuestiones fundamentales: 1) que el discurso sobre la constitución del mundo atañe solamente a un mito verosímil (*Tim.* 29d, 59c, 68d); y 2) que las causas mecánicas, que dependen de la necesidad, solo pueden ser secundarias con respecto a la causalidad primera, la del intelecto o de lo divino. De este modo, Platón se opone a los que consideran como primaria la causa secundaria (46d)[28].

La bondad del demiurgo conecta directamente con dos temas centrales que vertebran la estructura del diálogo: la providencia divina y la semejanza con lo divino. Estos dos temas están interrelacionados, ya que la benevolencia previsora (πρόνοια) del demiurgo, carente de todo mal, solo aspira a lo mejor en todo aquello que produce, y el criterio de lo que es mejor consiste en el grado de semejanza con el modelo inteligible, con el propio demiurgo o incluso con los dioses. Esta providencia se muestra fundamentalmente en el propósito de producir un mundo que en su totalidad es él mismo un dios viviente, dotado de alma y de cuerpo, y que, aunque generado

27 Veáse I. Hammer Jensen: «Demokrit und Platon», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 23, 1910, p. 227. La física del *Timeo* difiere radicalmente del atomismo abderitano en que las partículas características de los cuatro cuerpos simples son susceptibles de descomponerse, no solo de manera teórica, sino efectiva. Por ello, los cuerpos simples son «menos que sílabas» y sus partículas están sometidas a la generación y a la corrupción.

28 Cf. L Brisson: *Le Même et l'Autre*, p. 476.

y compuesto, está destinado a vivir durante toda la duración del tiempo para asemejarse más al modelo eterno (36e, 37c-d). Paralelamente, el que ha generado este universo notifica a los dioses subalternos, de los que es demiurgo y padre, que por su voluntad –un vínculo más poderoso que los lazos de nacimiento– permanecerán para siempre indisolubles (41a-b).

Sin embargo, si nos situamos en la perspectiva antropológica que preside la cosmología del *Timeo*, la providencia productora se manifiesta con especial relevancia. No se trata tanto de un obra especulativa centrada exclusivamente en la explicación del origen del universo, sino más bien de un discurso que parte de la exposición de «ayer» (17c) acerca de cuál sería la constitutición mejor y qué clase de hombres requeriría, y concluye con el nacimiento del hombre, entroncando con la historia ideal de la sociedad ateniense (27a-b; cf. 90e). De este modo, las cuestiones políticas y morales se entretejen con las de orden cosmológico y metafísico, como queda prescrito, desde el comienzo mismo del diálogo, por la referencia al diálogo que trascurre durante la víspera literaria, la *República*.

El demiurgo bueno puede ser omnisciente, pero no es omnipotente, porque las formas inteligibles y el material espacial (χώρα) existen con independencia de él. Asimismo, debe afrontar la necesidad (ἀνάγκη), que siempre resiste a sus esfuerzos. Por lo tanto, el demiurgo no es omnipotente, sino el reorganizador de los elementos ya dados en el todo. Su tarea consiste en introducir orden en un ámbito material-espacial dado de antemano, el de la necesidad, que tiende por sí mismo a lo desordenado e irregular.

Así pues, el demiurgo platónico es una divinidad de un tipo especial: tras haber fabricado el universo, lo abandona y se retira (*Tim.* 42e). Ningún dios permanece presente en el cosmos. El hombre se queda solo en un mundo en que la intervención divina solo se manifiesta en el ámbito del orden matemático.

4. El material-espacial (χώρα)

El mito del demiurgo, basado en el «esquema de la técnica», supone la presencia de tres elementos: 1) el artesano divino o demiurgo, que contempla 2) las formas inteligibles y las toma como modelos para organizar 3) un material caótico e indeterminado, el receptáculo del devenir. Los objetos sensibles constituyen las imágenes de las formas inteligibles, y se diferencian de sus modelos porque son imágenes. Sin embargo, la causa de la diferencia no radica en las formas inteligibles, sino en el receptáculo del devenir, absolutamente indeterminado, que el demiurgo ordena, contemplando las formas inteligibles, y así constituye los objetos sensibles.

La diferencia entre la imagen y el modelo no proviene de ninguno de los dos, ya que, por una parte, el carácter de la imagen se encuentra en el modelo y, por otra, si nos atenemos solo al modelo, no podemos explicar la diferencia entre la imagen y el modelo; para ello Platón introduce un tercer elemento, el «receptáculo del devenir», que ha de distinguirse tanto del modelo como de la imagen, y que sirve para explicar la diferencia que entre ambos existe (48d-53c)[29].

Entre los objetos sensibles y las formas inteligibles hay «un tercer género que es eterno» (52a), el «espacio» (χώρα), que constituye su principio de diferenciación. Esta tercera clase constituye «una especie difícil y oscura» (χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος, 49a), captable solo por medio de «un razonamiento bastardo» (λογισμὸς νόθος, 52b), sin la ayuda de la percepción sensible. Cuando miramos este tercer género, que no admite destrucción, soñamos y «afirmamos que necesariamente todo lo que existe está en un lugar y ocupa un espacio, y que lo que no está en la tierra ni en ningún lugar del cielo no es nada» (52b).

29 Cf. L. Brisson: *Le Même et l'Autre*, p. 177 y p. 195-196.

Para las cosas sensibles «nacer» significa entrar en la χώρα y «morir», salir de ella: «lo que entra y sale de ella son imitaciones (μιμήματα) de realidades eternas» (50c). Es preciso señalar que se trata de las copias de las formas inteligibles, a saber, los cuerpos, los que entran o salen de la χώρα, pero no de las formas inteligibles[30]. Si embargo, la χώρα, en tanto «receptáculo» de todas las cosas, «recibe siempre todo, y nunca en ninguna parte adopta una forma (μορφὴν οὐδεμίαν)[31] semejante a nada de lo que entra en ella» (50b-c). Por tanto, la χώρα es amorfa.

El propio Platón dificulta la comprensión de esta nueva entidad cuando nos indica que esta es más primaria que los cuatro «elementos» –fuego, aire, agua y tierra– que se transforman sin cesar los unos en los otros. Compara la χώρα con el oro que el orfebre modela en figuras y remodela constantemente de unas figuras a otras. Si alguien le pregunta «qué es esto», su respuesta más probable no es que sea «esto» o «aquello», sino más bien que es «oro». Platón aplica la misma solución respecto a la relación del receptáculo con las cosas sensibles (51-b). El «receptáculo del devenir», que el demiurgo organiza, resulta ser un «cierto εἶδος»: si no fuera así, cualquier tipo de conocimiento suyo sería imposible, ya que solo puede ser conocido lo que se relaciona de algún modo con las formas inteligibles. Ahora bien, el empleo del término εἶδος para referirse al receptáculo caótico del devenir resulta ambiguo. «Aplicado al receptáculo –señala Gómez Pin– *eîdos* ha de tomarse siempre en su significación más imprecisa»[32].

30 Cf. L. Brisson: *Le Même et l'Autre*, p. 233; y, del mismo autor, *Platon. Timée/Critias*, traduction inédite (avec la collaboration de M. Patillon), introduction et notes, París, Flammarion, 1992, 2001[5], p. 249, n. 350 y 354.

31 Véase n. 351 de L. Brisson a esta traducción.

32 V. Gómez Pin: *El drama de la ciudad ideal. El nacimiento de Hegel en Platón* [1974], Madrid, Taurus, 19952, p. 53.

Aquí se trata de un cierto εἶδος «invisible» (ἀνόρατον, 51a). En el mundo inteligible las formas son invisibles y solo son aprehensibles por la inteligencia. El receptáculo es invisible, pues la visión es propia solo de los objetos sensibles, y el receptáculo escapa a toda sensación. El receptáculo es «amorfo», carece de toda determinación, por lo que no es posible tampoco llegar a él por medio de un conocimiento intelectual, de ahí que el receptáculo «participa de lo inteligible (μεταλαμβάνον...τοῦ νοητοῦ) de una manera particularmente paradójica[33] y difícil de comprender» (51b). Con esta ambigüedad Platón nos describe este «cierto εἶδος» que constituye el receptáculo del devenir, ya que no puede aprehenderse ni por los sentidos ni por la inteligencia, pero que participa de lo inteligible, pues es necesario que pueda conocerse de algún modo.

Pero, ¿de qué modo especial es cognoscible este receptáculo?, ¿cómo es posible capturar esta difícil presa? Platón nos aporta las pistas: «por medio de un razonamiento bastardo sin la ayuda de la sensación (αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ), creíble con esfuerzo» (52b)[34]. No es posible captar el «receptáculo del devenir» por medio de la sensación, de ahí que sea preciso acudir a un «razonamiento bastardo», ya que aunque no sea perceptible por los sentidos, es «creíble con esfuerzo» (μόγις πιστόν). De este modo, por «un razonamiento bastardo» (λογισμὸς νόθος) podemos llegar a comprender con dificultad que el receptáculo se halla a medio camino entre el conocimiento inteligible y el sensible, lo que nos pone de manifiesto su carácter ambiguo. Por una parte, no es perceptible por medio de la sensación, pero participa en cierto modo de la credibilidad (πίστις) propia de la percepción sensible (αἴσθησις). Y,

33 Sobre la interpretación de esta frase, véase n. 363.
34 Cf. L. Brisson: *Le Même et l'Autre*, p. 200-201, y V. Gómez Pin: *op. cit.*, p. 48-49.

por otra parte, no puede ser aprehendido a través de la inteligencia, ya que no es nada determinado, pero participa de algún modo de la certeza propia del conocimiento inteligible. Y esta ambigüedad, a medio camino entre el conocimiento inteligible y el sensible, Platón la pone de manifiesto con la expresión «razonamiento bastardo» (λογισμὸς νόθος, 52b), donde el término «razonamiento» (λογισμός) se refiere al mundo de las formas inteligibles (cf. *Resp.* IV 431c; *Phdo.* 66a), y su carácter «bastardo» (νόθος) alude a que el «medio espacial» (χώϱα) carece de un padre legítimo, es decir, de una forma inteligible, por lo que constituye un tercer género ilegítimo, que no podemos conocer como las formas inteligibles o las cosas sensibles, pero que se encuentra ahí de modo necesario, como receptáculo del devenir.

Podemos poner en conexión la función del hígado, que refleja los pensamientos, con la del receptáculo, hasta tal punto que la metáfora del espejo sirve a Platón para comparar ambos (71a-b). En la descripción metafórica del hígado Platón sintetiza las características propias del receptáculo. Las imágenes y los fantasmas de los sueños se aproximan a los objetos sensibles que aparecen reflejados en el espejo del receptáculo. Para Platón es el hígado el lugar psicológico del sueño, «denso, liso y brillante» (71b), donde los pensamientos que provienen de la inteligencia se reflejan en él como en un espejo. El receptáculo es «conservador de huellas» y, lo mismo que un espejo, recibe las impresiones, dejando así ver las imágenes que constituyen los objetos sensibles. Precisamente esta comparación del receptáculo o espacio material con el espejo va a ser la que recoja más tarde Plotino (cf. *En.* IV, 3 [27] 12, 1-2)[35].

35 Un análisis de este pasaje puede verse en J. Pépin: «Plotin et le miroir de Dionysos (*Enn.* IV, 3 [27], 12, 1-2)», *Revue internationale de philosophie* 24, 1970, p. 304-320; y J. Mª. Zamora: *La génesis de lo múltiple. Materia y mundo sensible en Plotino*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000, p. 314-326.

El receptáculo no es una forma inteligible, ni participa de ninguna de ellas en particular; pero tampoco es un objeto sensible que pueda captarse por la sensación. Situado en un terreno intermedio, se nos impone como necesario para poder explicar los objetos sensibles; ya que si un objeto sensible es la imagen de una forma inteligible, es necesario postular que haya «aquello en lo que» aparece reflejada.

Para referirse al receptáculo Platón recurre a una serie de metáforas que podemos agrupar, siguiendo a Brisson, en tres grupos: 1) las que giran en torno a las «relaciones sexuales» y «familiares», como «madre» (μήτηρ, 56d), «nodriza» (τιθήνη, 49a y 52d); 2) las que se refieren al «receptáculo» (ὑποδοχή, πανδεχής, 49a)[36], «lugar» (χώρα, τόπος, ἕδρα, 52b, 57c y 59a)[37]; y 3) un grupo de metáforas «artesanales» como el «oro» (χρυσός) que el orfebre moldea en formas diferentes (50a-b)[38], la «cera» que es capaz de recibir impresiones, cambiada y conformada por lo que entra en ella, los «aceites» que se utilizan para la fabricación de perfumes y que han de ser lo más inodoros posible (50e).

Entre estos tres grupos de metáforas podemos descubrir una cierta tensión entre, por una parte, el material del que se construyen los objetos (metáforas artesanales) y el lugar en que se generan (metáforas maternales y espaciales). De este modo, el receptáculo constituye un tercer género necesario para que existan los objetos

36 Sobre la comparación de χώρα con una nodriza, cf. *Tim.* 88d.

37 Platón utiliza un vocabulario cotidiano, no técnico, por tanto no es posible establecer una distinción precisa entre los términos χώρα, τόπος y ἕδρα a partir del *Timeo*. Cuando Aristóteles critica a su maestro porque identifica τόπος y χώρα, constatamos que este tipo de objeción no puede aplicarse estrictamente a una terminología no-técnica. Según Brisson, «Platón no dispone de un vocabulario técnico preciso. Por lo que, con una finalidad práctica, hace de χώρα, τόπος y ἕδρα términos muy próximos que a veces se distinguen y a veces se confunden» (L. Brisson: *Le Même et l'Autre*, p. 213-214).

38 Nos hallamos ante el único pasaje del *Timeo* en que Platón emplea la preposición ἐκ para referirse al receptáculo.

sensibles, ya que todo ser ha de estar necesariamente en un lugar y ha de ocupar un cierto espacio, pues «lo que no está en la tierra ni en ningún lugar del cielo no es nada» (52b). El lugar en el que «todo lo que deviene» se refleja es la «sede» (ἕδρα), lo que imaginamos cuando soñamos que todo lo que existe tiene que estar en un lugar determinado y ocupar un espacio.

De un modo opuesto al tiempo, que constituye una imitación, imperfecta, como todas las imitaciones, del modelo perfecto, de la eternidad, el espacio posee su propio estatuto ontológico, ya que no es ni visible ni perceptible por los sentidos, ni nace ni muere; sin embargo, solo es «inteligible» de un modo que produce perplejidad, que Platón denomina «razonamiento bastardo». Pero el espacio no constituye una entidad mixta, compuesta de lo inteligible y de lo visible, como el alma del mundo. La entidad compuesta es el mundo sensible, cuya madre es el espacio y cuyo padre, las formas inteligibles.

Así, el término χώρα conserva en Platón toda su polisemia, donde se entretejen tanto el «aspecto constitutivo» como el «aspecto espacial», dos aspectos que se refieren al mismo tiempo a «aquello en lo que» aparecen las cosas sensibles y «aquello de lo que» están constituidas[39]. La noción de espacio, como la de tiempo, Platón la transmite a la física posterior a través de su discípulo Aristóteles. Sin embargo, a diferencia de la noción de tiempo, que aparece ya en los diálogos estructurada conceptualmente, el estagirita retoma la noción platónica de espacio de un modo mucho más intuitivo y oscuro.

La transmutación de la χώρα platónica en Física IV 2 de Aristóteles

En el capítulo 2 del libro IV de la *Física*, Aristóteles plantea una serie de identificaciones que posteriormente entrarán en polé-

39 Cf. L. Brisson: *Le Même et l'Autre*, p. 216-220.

mica con los sucesivos comentadores platónicos. Las consecuencias de este enfoque aristotélico, que transmuta el sentido platónico de la χώρα, van a determinar la física posterior, donde la terminología de Aristóteles se impuso durante mucho tiempo.

> «De ahí que Platón diga en el *Timeo* que la materia (ὕλην) y el espacio (χώραν) son lo mismo, pues lo participable (μεταληπτικὸν) y el espacio son una y misma cosa –aunque hable de diferente manera sobre lo 'participable' en las llamadas *Enseñanzas no escritas*, identificó sin embargo el lugar (τόπον) y el espacio. Todos dicen que el lugar es algo, pero solo él intentó decir qué es». (Aristóteles: *Phys.* IV 2, 209b11-17)[40]

a) La identificación de la χώρα con la «materia» (ὕλη)

Aristóteles utiliza un término filosófico preciso, ὕλη, que no es platónico, sino que pertenece a su propia terminología, para referirse a la χώρα[41]. Al contrario de lo que dice Aristóteles (cf. *Phys.* IV 2, 209b11-12 y 210a1-2), no encontramos en el *Timeo* la afirmación de que la χώρα y la materia (ὕλη) sean lo mismo. Platón solo emplea una vez el término ὕλη, en un contexto artesanal, con el sentido de «madera de construcción»: «al igual que ante los carpinteros la madera, ante nosotros están dispuestos los géneros de causas que constituyen el material...» (*Tim.* 69a6-7)[42]. Sin embargo, Aristóteles considera que Platón

40 Trad. española de G.R. de Echandía: *Aristóteles. Física*, introducción, traducción y notas, Madrid, Gredos, 1995, p. 227-228. Un análisis de este pasaje puede verse en H. Cherniss: *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1944, p. 112-124, y L. Brisson: «Aristóteles, *Física* IV 2», *Méthexis* 8, 1995, p. 81-92.

41 Cornford señala la imposibilidad de que el «receptáculo» se identifique con la materia (cf. F.M. Cornford: *Plato's Cosmology*, p. 182, n. 1).

42 Cf. P. Pellegrin: *Aristote. Physique*, traduction, présentation, notes, bibliographie e index, Paris, Flammarion, 2000, p. 208, n. 2; y L. Brisson: *art. cit.*, p. 86, y n. 588 de esta traducción.

introduce la hipótesis de la χώρα inducido por el mismo proceso teórico que le había llevado a proponer la hipótesis de la «materia primera». Simplicio señala que Aristóteles, al realizar esta asimilación, se queda en su «sentido aparente» (Simplicio: *In Aristotelis Physicorum libros quattuor Commentaria* [ed. H. Diels] 504, 4). Mientras que la χώρα solo es comprensible al final de un «razonamiento bastardo creíble con dificultad» (52b), la materia primera de Aristóteles solo es comprensible por analogía. La crítica de Aristóteles se centra en la no-distinción platónica del sustrato y la privación, lo que le lleva a identificar la materia, en tanto no-ser, con lo falso (*Metaph.* N 1, 1089a20-21) y, en particular, con el mal (cf. *Metaph.* N 1, 1091a31-1095a5).

Aristóteles distingue la materia de la privación: mientras que la materia es un no-ser por accidente –lo que hace de ella, en cierto modo, una sustancia–, la privación es un no-ser en sí –lo que no es nunca es una sustancia–. En la interpretación aristotélica la materia corresponde a la Díada indefinida de lo Grande y lo Pequeño (*Phys.* IV 2, 209a33), lo que no da cuenta de la privación, sino que supone una única naturaleza como sustrato, identificado con la privación.

En el tratado *Acerca de la generación y la corrupción*, Aristóteles critica la identificación de la χώρα con el sustrato (ὑποκείμενον): «Por otra parte, lo que está escrito en el *Timeo* carece de toda precisión, visto que Platón no dijo con claridad si el 'receptáculo universal' está separado de los elementos, ni hace ningún uso de él, limitándose a decir que es un sustrato anterior a los llamados elementos, tal como lo es el oro con respecto a los objetos de oro» (*GC.* II 1, 329a13-17)[43]. Aristóteles critica la

43 Trad. de E. La Croce: *Aristóteles. Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, introd., trad. y notas por E. La Croce & A. Bernabé, Madrid, Gredos, 1987, p. 83.

comparación del ὑποκείμενον con la «nodriza» y la materia primera (cf. *GC.* II 1, 329a23). No obstante, en el *Timeo* Platón distingue con claridad la χώρα de las cosas sensibles que «entran» en ella. Platón no emplea nunca los términos «materia» o «sustrato» para referirse a la χώρα (*Tim.* 51)[44]. Ὕλη e ὑποκείμενον son términos técnicos construidos por el propio Aristóteles.

B) La identificación con «lo participable» (τὸ μεταληπτικόν)

En la *Física* Aristóteles señala que Platón identifica la materia con la χώρα, ya que «lo participable (μεταληπτικὸν) y el espacio son una y misma cosa» (*Phys.* IV 2, 209b12-13). La distorsión aristotélica puede deberse a que en el *Timeo* Platón se refiere al «espacio» (χώρα) como «receptáculo» (ὑποδοχή): «En cambio, si decimos que se trata de una especie invisible y amorfa, que recibe todo, que participa de lo inteligible de una manera particularmente paradójica (μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ) y difícil de comprender, no nos equivocaremos» (51a-b)[45]. Aristóteles utiliza el término μεταληπτικόν para referirse a la χώρα platónica. Sin embargo, en la obra de Platón no aparece el término μεταληπτικόν, que constituye un *hápax* aristotélico (cf. Simplicio: *In Arist. Physicorum libr. Comm.* 542, 11). No obstante, conviene diferenciar dos sentidos de μεταληπτικόν: como causa, lo que permite la participación, y como estado, lo que se halla en un estado de participación con relación a las formas inteligibles.

La χώρα participa en cierto modo de lo inteligible, pero de un modo «particularmente desconcertante»[46], ya que no es

44 Véase J.A. Black: *The four elements in Plato's Timaeus*, Lewiston [NY], Edwin Mellen Press, 2000.
45 Sobre los problemas interpretativos de esta frase, véase n. 363.
46 Cf. L. Brisson: *art. cit.*, p. 87.

perceptible por lo sentidos, y, al ser inmutable, presenta una serie de rasgos característicos de lo indeterminado. Sin embargo, tampoco puede ser sensible, sino condición de posibilidad de lo sensible, lo que hace que la χώρα no se halle sometida al devenir, sino que constituya el soporte o receptáculo del devenir. En este sentido, podemos decir que la χώρα no participa de lo inteligible en el sentido de estado, es decir, lo que se halla en el estado de participación, sino en el de causa, es decir, lo que permite la participación con respecto a las formas inteligibles.

c) La identificación con el «lugar» (τόπος)

Para referirse al τόπος, lo mismo que para la χώρα, Platón no emplea una terminología filosófica precisa, sino que hace uso de la polisemia característica del lenguaje ordinario. En cambio, su discípulo Aristóteles asigna al «lugar» (τόπος) una significación que delimita con precisión: «Por esta razón el lugar parece ser una superficie, como si fuera un recipiente, algo que contiene. Además, el lugar está junto con la cosa, pues los límites están junto con lo limitado» (*Phys.* IV 4, 212a28-30)[47]. Y, unas líneas más arriba, Aristóteles define el «lugar» (τόπος) de una cosa como «el primer límite inmóvil de lo que la contiene» (*Phys.* IV 4, 212a19-20). El estagirita critica a Platón porque identifica el lugar con la materia primera; ahora bien, esta identificación representa una «reconstrucción aristotélica»[48] que transmuta el sentido original platónico. Aristóteles extrae el término τόπος del contexto en que aparece utilizado

47 Trad. de G.R. de Echandía: *op. cit.*, p. 241. Aristóteles señala que el «lugar no es el cielo, sino la parte extrema del cielo que está en contacto con el cuerpo movible» (*Phys.* IV 5, 212b18-19). Por lo que la tierra está en el agua, el agua está en el aire, el aire en el éter, el éter en el cielo y el cielo no está en ninguna otra cosa. La tierra y el cielo pueden considerase como lugares, porque son envoltorios inmóviles.

48 Cf. L. Brisson: *Le Même et l'Autre*, p. 261.

en el *Timeo* platónico y le otorga una nueva significación técnica en el interior de su propio sistema. En este diálogo τόπος significa el lugar en que se sitúa un cuerpo, el lugar en que se halla. El lugar es inseparable de la constitución del cuerpo, es decir, de su movimiento. Por el contrario, la χώρα designa el sitio que posee cada cosa sensible para definirla, cuando ejerce en él su función, y conserva en él su naturaleza. Se trata, por tanto, del sitio que la define. Del mismo modo que una ciudad posee un territorio, un espacio geopolítico que la define, cada cuerpo posee también un sitio propio que lo define cuando ejerce en él la función asignada según su naturaleza. Cada cosa sensible ocupa por definición un sitio (χώρα), una «situación» de todo lo que es (*Tim.* 52b, d). Por tanto, se trata del «territorio» que las cosas sensibles poseen, aquello precisamente que marca su diferencia respecto a las formas inteligibles. Aunque, en algunos pasajes del *Timeo* (52b et 57c), las significaciones de τόπος y χώρα resultan bastante próximas, la distinción aparece con cierta nitidez[49].

La necesidad teórica de la χώρα se desprende del siguiente razonamiento: toda cosa sensible es una imagen, y esta imagen debe hallarse en algo; por tanto, es preciso admitir que existe una tercera especie, la del género (52a-b). Por una parte, el material espacial se diferencia de las formas inteligibles, que permanecen siempre las mismas, inengendradas e indestructibles, sin que reciban nada del exterior, ni tampoco entren en nada externo; al ser invisibles, permanecen fuera del alcance de la percepción sensible, pues solo pueden ser objeto de intelección.

49 Brisson señala que, para Platón, «χώρα parece ser la extensión en general, mientas que τόπος parece designar especialmente toda sección dimensional de esta extensión, sección dimensional definida por el fenómeno particular que tiene lugar en ella» (L. Brisson: *art. cit.*, p. 91).

Por otra parte, se diferencia también de las cosas sensibles, engendradas y sujetas a un movimiento continuo que, al entrar en un lugar, nacen y salen de él al morir, siendo solo captables por la sensación.

El material espacial constituye un tercer género difícil de definir, ya que vacila entre el γένος, en tanto εἶδος, «difícil y oscuro» (49a), y el εἶδος, en tanto receptáculo de todos los tipos de género (γένος). Para referirse a la χώρα Platón emplea un doble juego de metáforas, donde confluyen tanto lo que Brisson denomina el aspecto «espacial», es decir, «aquello en lo que» la cosa sensible se encuentra (ἐν, 50d), como su aspecto «constitutivo», «aquello de lo que» está hecha (ἐκ)[50]. Platón alude a esta misma realidad comparándola con un «receptáculo» (ὑποδοχή, 49a, 51a; δεχόμενον, 50d, e; δεξαμενῆς, 53a; δέχεταί, 50b; τῆς δεχομένης φύσεως, 50b; ἐκδεξόμενον, 50e; δέχεσθαι, 51a), una «nodriza» (τιθήνη, 49a, 52d, 88d) o una «madre» (μήτηρ, 50d, 51a), un «sitio» (χώρα, 52b, d, 53a), un «lugar» (τόπος, 52a-b) o una «sede» (ἕδρα, 52b).

En un segundo momento, sustituye las imágenes maternales por el esquema artesanal, y el padre-artesano reemplaza a la madre-receptáculo. De este modo, compara la χώρα con la «matriz de improntas» (ἐκμαγεῖον, 50c), la «impronta» (ἐκτύπωμα, 50d), o los «excipientes» (δεξόμενα, 50c) relacionados con la técnica de los perfumistas, de los orfebres o de los alfareros.

Así, si el primer grupo de comparaciones, que gira en torno al aspecto espacial («aquello en lo que» las imágenes aparecen), destaca la «receptividad» de la χώρα, el segundo grupo, consagrado al aspecto constitutivo («aquello de lo que» están hechas las imágenes), subraya la espontaneidad de

50 Cf. L. Brisson: *Le Même et l'Autre*, p. 178-266.

las formas inteligibles que imprimen sus huellas en un material espacial[51].

Mattéi compara la χώρα con una película fotográfica, que posee la «*foto*-sensibilidad»[52] capaz de verse afectada por la luz de los arquetipos exteriores. De este modo, podemos imaginar el material espacial del demiurgo como el negativo de las formas inteligibles. Por una parte, la χώρα es «aquello en lo que» amorfo se configuran las imágenes y, por otra, «aquello de lo que» se conforman, es decir, el material que constituye y modela las imágenes[53].

Si bien Aristóteles en *Física* IV 2 critica el *Timeo*, con el objetivo de refutar la teoría platónica del lugar, los términos que emplea son diferentes a los utilizados por su maestro. Asimismo, los vocablos que también aparecen en los diálogos están adaptados al sentido preciso del sistema físico aristotélico. Si regresamos a los términos empleados por el propio Platón, podemos preguntarnos por el sentido que verdaderamente quería asignarles cuando se presentan en un contexto determinado. De este modo, descubrimos que el término χώρα posee una importancia mayor que las otras comparaciones y metáforas a la hora de dar cuenta del tercer género. En el interior de la χώρα confluyen los diferentes aspectos que califican esta «especie difícil y oscura» (49a): receptáculo, nodriza, madre, «aquello en lo que» o matriz de improntas. Podemos justificar, por tanto, el puesto privilegiado asignado a la χώρα en relación con los otros términos. Precisamente, en el resumen de su exposición, Platón nos indica su aspecto preeminente: «Por tanto, esta es la explicación que se infiere del voto que he

51 Véase J.-F. Mattéi: «Le rêve de la *chôra* dans le *Timée* de Platon», en L. Jerphagnon (ed.): *In honorem Jean-Paul Dumont. Ainsi parlaient les Anciens*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1994, p. 86-87.

52 Cf. J.-F. Mattéi: *art. cit.*, p. 94.

53 Las características físicas del modelo se configuran en el soporte virgen de la χώρα.

concedido, de la que ofrecemos un resumen: el ser, el medio espacial y el devenir, tres cosas diferenciadas, y desde antes de que naciera el cielo» (52d; cf. 51d).

Para designar la χώρα Platón emplea las mismas expresiones que para las formas inteligibles, «esto» y «aquello» (50a). De hecho, la χώρα «participa de lo inteligible de una manera que produce la mayor perplejidad» (51a-b). Como la forma inteligible, precisamente la entidad que está más alejada de ella, la χώρα, escapa a todo tipo de percepción sensible, ya que se halla desprovista de cualidades sensibles. Una imagen se parece necesariamente a su modelo, pero como solo es una imagen, es preciso que además se diferencie de su modelo. Por ello Platón propone la hipótesis de un tercer tipo de entidad, la χώρα, para dar cuenta de la diferencia existente entre las formas inteligibles y las cosas sensibles. Paralelamente, la χώρα tampoco puede captarse por la inteligencia, ya que no es una forma inteligible. Por tanto, nos hallamos ante una entidad oscura y de difícil aprehensión. Sin embargo, su existencia se nos impone. De ahí que Platón recurra a utilizar comparaciones y metáforas para poder describirla: el excipiente de un perfume, un pedazo de cera o una masa de oro.

En efecto, la ausencia en el *Timeo* de un nombre propio, para referirse a esta «tercera especie difícil y confusa», se presta a la traducción definida y precisa de una noción tan fluida como la χώρα, lo que nos enfrenta a una transmutación terminológica.

La identificación de la χώρα con la «materia» (ὕλη) y el «lugar» (τόπος) lleva a Aristóteles a asimilar igualmente el «lugar» con el «vacío» (κενόν). «En otro sentido se llama 'vacío' aquello en lo cual no hay un 'esto' ni una sustancia corpórea. Por esto, algunos afirman que el vacío es la materia del cuerpo (τὸ κενὸν τὴν τοῦ σώματος ὕλην), lo que también habían dicho del lugar, identificando ambas cosas. Pero al decir eso

hablan de manera poco afortunada, porque la materia no es separable de las cosas, mientras que ellos investigan el vacío como algo separable» (*Phys.* IV 7, 214a11-15)[54]. Con «algunos» (τινες) Aristóteles se refiere a los filósofos de la Academia y al propio Platón. La materia primera es indeterminada, no es ni una cosa particular ni una entidad corpórea. Aristóteles señala que se trata de la materia en el sentido de lo indeterminado (IV 2, 209b9), ya que cuando se ha suprimido el límite y todas las propiedades, como el vacío es el lugar privado de materia (IV 4, 211a11-14), se sigue que la materia y el vacío se identifican. Pero Platón en el *Timeo* niega explícitamente la existencia del vacío (*Tim.* 60c, 79b, 80c).

A la primera transmutación terminológica de la χώρα platónica en Aristóteles: la de χώρα como materia (ὕλη, *Phys.* IV 2, 209b11-12), es preciso añadir la de χώρα como participable (μεταληπτικόν, IV 2, 209b11-13) y la de χώρα como lugar (τόπος, IV 2, 209b15-16). Por tanto, establece la correspondencia: χώρα-materia-participable-lugar. De este modo, el estagirita utiliza el término ὕλη, pero no con el sentido figurado de material, como en el *Timeo* de Platón (69a), sino con la significación precisa de materia; o bien, introduce el término μεταληπτικόν, ausente en los diálogos de su maestro.

La triple distinción aristotélica reduce la χώρα bien a su aspecto constitutivo, realizando la identificación χώρα-ὕλη, bien a su aspecto espacial, en la correspondencia χώρα-τόπος. Sin embargo, como hemos señalado, la χώρα no determina lo que se halla en el estado de participación, sino lo que permite la participación. No es el estado, sino la causa por la que las formas inteligibles difieren de las cosas sensibles. Por el intermediario de la χώρα Platón establece la disociación de las formas

54 Trad. ligeramente modificada de G.R. de Echandía: *op. cit.*, p. 249-250.

inteligibles y las cosas sensibles, sometiendo a estas últimas a la localización y al devenir. A diferencia de la primera especie, la forma inteligible, que no ocupa un sitio y es inmutable, la cosa sensible ocupa un sitio y está en movimiento. Por tanto, la tercera especie, la χώρα, marca la disociación inteligible/sensible[55].

La tercera entidad no recoge solamente el sentido local, el «sitio» que ocupa una cosa, sino también el sentido geopolítico, el «territorio» del que la *pólis* griega obtiene sus recursos. Este doble aspecto alude tanto al espacio como a la consistencia. La χώρα se relaciona con el «espacio», el «sitio», el «lugar» que ocupa una cosa, pero también con la «región» o «territorio» que circunscribe a una *pólis*. En este último sentido, la χώρα, como el territorio de una ciudad, marca tanto la posición como la separación espacial. Así, con el fin de intentar comprender la χώρα en el *Timeo* de Platón, es preciso aproximarla al χωρισμός del *Fedón* (67d, 67d, 64c) o del *Gorgias* (524b), noción que indica la separación entre las formas inteligibles y las cosas sensibles[56]. Las formas inteligibles permanecen fuera del espacio y del tiempo, a diferencia de sus imágenes, las cosas sensibles, que están sometidas a ellos.

La «tercera especie» (τρίτον εἶδος), que Platón denomina χώρα, se diferencia al mismo tiempo de las formas inteligibles y

55 Las formas inteligibles son en sí, inmutables y universales, mientras que las cosas sensibles, imágenes de aquellas, se reflejan en la χώρα.

56 Heidegger establece una duplicidad entre el «ser», en tanto «ser del ente», y el «ente», en tanto «ente respecto del ser». En Platón esta duplicidad está siempre presupuesta, y despliega precisamente la relación del «ente» con el «ser». «Una interpretación que sirve de norma al pensar occidental nos la da Platón. Dice que entre el ente y el ser subsiste el *khorismós*; *he khóra* significa: el lugar. Platón quiere decir: el ente y el ser están en lugares distintos. Ente y ser están ubicados diversamente. Si, pues, Platón medita sobre la diversa ubicación del ente y del ser, pregunta por el lugar enteramente distinto del ser comparado con el del ente» (M. Heidegger: *¿Qué significa pensar?* [1951-52], trad. de H. Kahnemann, Buenos Aires, Nova, 1964², p. 218). En la interpretación heideggeriana el χωρισμός formula la «distinción de la ubicación» del ente y ser, lo que ya supone la «diferencia» o «duplicidad» entre ambos.

de las cosas sensibles. Se trata de una entidad compleja que solo puede captarse «por medio de un razonamiento bastardo» (52b), pero que le permite resolver dos problemas derivados de la teoría de las formas inteligibles en relación con las cosas sensibles: la separación y la participación.

Eggers Lan califica la concepción platónica del espacio de «quasi-eidética» y de «quasi-matemática»[57]. Habla de «quasi» por dos razones conexas entre sí: es difícil concebir «aquello en lo que» las cosas sensibles tienen una existencia física como una estructura eidética y/o matemática; y Platón nos advierte que se trata de algo difícil de concebir intelectualmente. En este punto radica la mayor diferencia entre esta extraña entidad de la χώρα y las entidades eidéticas o matemáticas. Con la χώρα Platón intenta abstraer el espacio del mundo físico que lleva en su interior. La imagen del «razonamiento bastardo», que nos hace creer con dificultad en la χώρα, ilustra este esfuerzo nunca satisfecho de una entidad que no es intermediaria entre los sentidos y la inteligencia, ya que escapa tanto a la sensación como a la intelección.

Al final del relato sobre la χώρα Platón nos habla de un caos inicial, de un movimiento indeterminado que separa y reúne las cosas, pero de un modo caótico. La nodriza del devenir, «como está llena de fuerzas que no se asemejan ni mantienen un equilibrio, se halla toda ella en desequilibrio, se balancea de manera irregular por todas partes, es sacudida por esas fuerzas y, a su vez, en su movimiento, es sacudida también» (52e)[58]. El demiurgo configura este universo con la ayuda de las formas inteligibles y de los números (53b). Los platónicos posteriores consideran el movimiento previo a la actividad ordenadora del

57 Véase C. Eggers Lan: *Platón. Timeo*, traducción, introducción y notas, Buenos Aires, Colihue, 1999, p. 63-65.
58 Sobre la interpretación de este balanceo irregular por todas partes, véase n. 384.

demiurgo como un alma mala que mueve de un modo caótico, sin orden ni concierto.

Sin embargo, en la exposición sobre el espacio Platón señala que «el ser, el medio espacial y el devenir» constituyen «tres cosas diferenciadas, y desde antes de que naciera el cielo» (52d)[59], es decir, incluso antes de la génesis del alma. Pero también en la distinción entre «lo que es siempre y no se genera» y «lo que se genera siempre y nunca es» (27d-28a), Platón dice que esto último «no estaba en reposo, sino que se movía sin orden ni concierto» (30a; cf. 52d-53b). Lo que nos muestra la distorsión que se deriva de poner en correspondencia la χώρα con un alma mala. El alma no aparece en los diálogos hasta que el demiurgo, estimando que el orden es más valioso que el desorden, produce un alma dotada de una inteligencia, con el fin de conducir «todo cuanto era visible [...] del desorden al orden» (30a).

5. La necesidad, «especie de causa errante»

Platón considera la necesidad (ἀνάγκη)[60] una causa, pero una causa muy particular, calificada de «causa errante» (πλανωμένη αἰτία, *Tim.* 48a), porque representa ese elemento no-racional que resiste perpetuamente al orden que el demiurgo trata de imponer al material espacial (χώρα).

En efecto, la necesidad es una propiedad inherente al material espacial. La necesidad hace que, en la χώρα, antes de la

59 Acerca de este pasaje, véase L. Brisson: *art. cit.*, p. 14-15.

60 La mayor parte de los usos de ἀνάγκη y sus derivados están relacionados con la noción de «coacción», a veces en su sentido material (cf. P. Chantraine: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, París, Klincksieck, 1983, p. 83). En Homero presenta el significado de «yugo», «cadena», «esclavitud», o también es utilizada con el sentido de «conducir con violencia», «derrotar», «dominar» (*Il.* IX 429i; XVI 836; XVIII 113; XIX 66; *Od.* XIV 272; XVII 143).

intervención del demiurgo, los cuatro elementos, considerados como constituyentes de todo el mundo sensible, carecieran «de proporción y medida» (ἀλόγως καὶ ἀμέτρως, 53a). Pero la necesidad, en tanto «causa errante», continúa manifestándose en el mundo sensible, incluso después de la intervención del demiurgo. Y, como este magistrado-artesano divino no es omnipotente, solo puede ordenar el material espacial «en la medida de lo posible». Por consiguiente, seguirá siendo un factor de caos y de desorden en el universo. Ahora bien, nada en el *Timeo* permite saber hasta qué punto el demiurgo ha conseguido lograr su esfuerzo.

La inteligencia (νοῦς) sola no constituye el universo entero, lo que le aparta de los amigos de las Formas, ya que la generación de este cosmos es la combinación (σύστασις) de inteligencia y necesidad (ἀνάγκη) (48a), lo que le aleja de los amigos de la Materia[61]. Timeo quiere conectar ambos momentos.

La «causa errante» (πλανωμένη αἰτία, 48a) se caracteriza por la irregularidad y la producción de lo fortuito: mueve por necesidad (ἐξ ἀνάγκης, 46a) a otros, carece de razón e inteligencia, y origina, de manera irregular, solo lo fortuito y azaroso. En cambio, la otra causa, ayudada por la inteligencia, es productora de cosas bellas y buenas (46e).

De la actividad del demiurgo parte el movimiento de conjunción y armonización de estos dos géneros diferentes de causas, permaneciendo cada una en su peculiaridad. En tanto la mejor, Timeo expone en primer lugar, situándola en el orden de su discurso en un puesto destacado, la causa inteligente.

61 En el *Sofista* se afirma que el filósofo no debe darle su consentimiento ni al materialista –que reduce el cosmos a lo visible y corpóreo– ni al idealista –que quiere reducirlo a las Ideas–, sino que debe querer como un niño ambos momentos: «del ente y del todo debe decir ambas cosas: que es móvil y que es inmóvil» (*Soph.* 249d). Cf. J. Escobar: «Necesidad y espacio, imagen e idea en el *Timeo* de Platón», *Praxis filosófica* 8-9, 1999, p. 190-191.

Pero como la inteligencia por sí misma, sola y aislada, no puede generar un cosmos, colabora con la necesidad: «la generación de este universo se produjo de una mezcla que combinó necesidad e inteligencia (ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη)'. No obstante, como la inteligencia gobierna la necesidad, ya que la persuade (τῷ πείθειν) de llevar hacia lo mejor (ἐπὶ τὸ βέλτιστον) la mayoría de las cosas que se generan (τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα), de esta manera y según esto, este universo se constituyó al principio por medio de una necesidad sometida a una persuasión sensata (ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος)» (48a). Así pues, continúa Timeo, para explicar cómo se generó el universo, es preciso tener en cuenta también la intervención de «la especie de la causa errante» (τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας, 48a).

La necesidad es una especie de causa que se caracteriza precisamente porque yerra, sin dirección ni objetivo establecido. Timeo precisa que la necesidad no opera como una causa mecánica, sino como causa errante, concausante en el devenir del cosmos, ya que sin su intervención el cosmos no se hubiera generado. Pero para que se constituya este universo, la necesidad no es algo que se transforme de un modo espontáneo, sino que debe ser dominada por una persuasión sensata (πειθὼ ἔμφρων). Ahora bien, no todas las cosas, sino solo la mayoría (τά πλεῖστα) se dejó persuadir. El límite que la necesidad impone a la razón viene expresado con esta restricción: la mayoría de las cosas. La potencia de la inteligencia, que trata de dominar completamente la totalidad, queda restringida por los límites de la necesidad, especie de causa errante. La necesidad establece la resistencia al plan propuesto por la inteligencia. El demiurgo, precisamente por la necesidad, no puede reproducir completamente el modelo en el cosmos, debido a que la necesidad no se deja dominar totalmente por la inteligencia. La causa errante representa un factor limitador tanto en la

generación del macrocosmos como en la generación del microcosmos. Por la presencia de la necesidad, el comos no puede llegar a ser una imagen (εἰκών) completa y perfecta del paradigma, y los hombres deben vivir una vida breve y finita (75a sq.).

Por tanto, la necesidad es concausa en la generación del cosmos, ya que proporciona los materiales para su corporeidad y visibilidad, y, asimismo, es un factor de resistencia y limitador en la constitución del universo, ya que no se deja persuadir del todo y pone barreras infranqueables a la actividad delimitadora y conformadora del demiurgo.

Gracias a la persuasión sensata se combinan la inteligencia y la necesidad en el comos. La causa errante, que carece de razón práctica (φρόνησις), puede dejarse persuadir para colaborar en la realización del proyecto demiúrgico, y coactuar así con la inteligencia. De este modo, la necesidad fue retirada de su errático movimiento y llegó a estar, en la medida de lo posible, gobernada por la razón. La naturaleza de la necesidad se sometió de buen grado y, dejándose persuadir por la inteligencia (56c), se dejó dirigir por la razón, encaminándose a la conformación de un universo ordenado.

6. El viviente, mundo sensible

El mundo sensible, fabricado por el demiurgo, solo puede ser un viviente, que posee un cuerpo, construido a partir de los cuatro elementos tradicionales, y dotado de un alma provista de razón. El demiurgo fabrica el cuerpo y el alma de este viviente que abarca a todos los vivientes, es decir, el universo. En la medida que el mundo tiene cuerpo, sigue sujeto al devenir. Pero lo que caracteriza esencialmente al devenir no es la generación —que incluye también la destrucción—, sino la inestabilidad y deficiencia ontológicas, es decir, su constante cambio,

que resiste al ordenamiento teleológico. Por ello, Platón trata de someter lo máximo posible el devenir corpóreo al ser incorpóreo. Lo irracional que subsiste en el devenir, que no puede ser explicado del todo satisfactoriamente, puede ser conducido «hacia el orden» (30a), «hacia lo mejor» (48a). De este modo, por un lado, el carácter intermedio del alma del mundo posibilita el conocimiento de las formas inteligibles y, al mismo tiempo, la ordenación teleológica del universo, y, por otro, el proceso matemático, que va de las formas inteligibles a las cosas sensibles, da cuenta de la estructura eidética de los cuerpos físicos.

a) La autarquía del mundo

En el *Timeo* Platón sostiene que el mundo es autárquico (αὔταρκες, 33d), es decir, que se basta a sí mismo, es autosuficiente. Si hubiera sido fabricado a semejanza de algunos de los vivientes que por naturaleza corresponden a una especie particular, el mundo no sería bello, pues sería semejante a algo imperfecto, incompleto (30c). Así pues, el criterio del modelo de semejanza a partir del cual el demiurgo ha fabricado el mundo es la perfección, en el sentido de lo que está acabado y completo. Puesto que el mundo es bello y completo, es autárquico, autosuficiente. El mundo debe comprender en sí todas las criaturas visibles, ya que es fabricado a semejanza del modelo inteligible que contiene en sí mismo todos los vivientes inteligibles (30c-d). El mundo, por ser «completo», es decir, perfecto, debe imitar y reproducir todos los elementos contenidos en su modelo inteligible.

La autarquía del mundo es una consecuencia de su unicidad. Si hubiera una pluralidad de mundos, este mundo no podría ser completo, ya que no contendría todos los vivientes que proceden del modelo inteligible, y tampoco podría ser autosuficiente. Ahora bien, como el mundo sensible es lo más

semejante posible a su modelo inteligible, que es único, se deduce que es un viviente único (31a-b, 33a): Si realmente este mundo ha de ser fabricado según el modelo inteligible, ha de ser único, porque no necesita nada, no puede generarse otro semejante. Precisamente, la forma esférica del mundo es la imagen de su autosuficiencia, ya que la esfera es la figura conveniente y afín.

La perfección, en el sentido de lo que es acabado y completo, constituye el criterio distintivo del modelo a semejanza del cual fabricó el mundo. Si lo hubiera fabricado a semejanza de alguno «de los que por naturaleza corresponde a una especie particular» (30c), el mundo no sería bello, ya que se asemejaría a un ser imperfecto (ἀτελεῖ, 30c). Como el mundo es bello (29a, 92c) y perfecto (τέλεος, 32d, 33a, 34b, 41c, 68e, 92c), en el sentido de «completo»[62], su modelo debe poseer las mismas características. Ahora bien, el modelo que posee en mayor grado este carácter de perfección y de completud es el modelo inteligible.

Para ser «completo», es decir, perfecto, el mundo debe imitar y reproducir todos los elementos contenidos en su modelo inteligible (39e, 41c). El mundo es autárquico, es decir, está fabricado a imagen del modelo inteligible que contiene en sí mismo todas las especies, por lo que el mundo contiene también todas las especies. Como no le falta ninguno de los seres vivos, fabricados a semejanza de sus modelos inteligibles, el mundo se basta a sí mismo. La constitución del mundo absorbe la totalidad de los cuatro elementos –tierra, agua, aire

62 El término τέλεος significa lo que está acabado, terminado, conseguido, que no le falta nada, de ahí el sentido asociado de «completud», al mismo tiempo que el de «perfección», en la medida que no hay nada más que añadir a lo que está acabado y completo. Asimismo, hay un vínculo muy estrecho entre τέλεος y αὔταρκες: lo que está acabado y completo, que por tanto no necesita nada, es necesariamente autosuficiente (cf. *Tim.* 68e; *Phlb.* 20d).

y fuego— de los que hay formas inteligibles, sin dejar absolutamente nada fuera (32c).

Asimismo, esta autarquía del mundo deriva de su unicidad. Si hubiera una pluralidad de mundos, este mundo no podría ser completo, ya que no contendría a todos los seres vivos que proceden del mundo inteligible y, por lo tanto, no podría tampoco ser autárquico. Pero como este mundo es lo más semejante posible a su modelo inteligible, que es único, este mundo es generado solo, único en su género (31a-b; cf. 32d-33a, 33c, 34b, 55c-d, 92c).

El demiurgo dio al mundo la forma de una esfera, ya que la esfera es la figura por antonomasia de la totalidad cerrada sobre sí misma que halla en su interior todo aquello que necesita (33b). Esta imagen de la esfera como representación de la autarquía se remonta a Parménides, quien en su *Poema* compara el ser, que no necesita nada (ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές, DK B 8.33) y que en todas partes es acabado (τετελεσμένον ἐστί πάντοθεν, DK B 8.42-43), con una esfera bien redonda (εὐκύκλου σφαίρῃς, DK B 8.43)[63]. En el mito del andrógino, relatado en el *Banquete*, Aristófanes atribuye un cuerpo esférico al hombre primitivo, que se basta plenamente a sí mismo y que no conoce el deseo (*Symp.* 190a-b).

El demiurgo dio al mundo «una figura conveniente y afín» (33b), con forma esférica, equidistante en todas partes del centro a los extremos, la más perfecta y semejante a sí misma de todas las figuras, perfectamente «lisa» (λεῖον), es decir, desprovista de todo tipo de protuberancias, relieves o irregularidades. El mundo en absoluto necesita órganos sensoriales, ya que no

63 En Parménides, eso que no carece de nada, «carece por lo mismo de toda razón suficente para cambiar, modificarse, alterarse o padecer». (J. Pérez de Tudela, *Parménides. Poema. Fragmentos y tradición textual*, edición y traducción de A. Bernabé, introducción, notas y comentarios de J. Pérez de Tudela, epílogo de N.-L. Cordero, Madrid, Istmo, 2007, p. 187-188).

tenía nada que percibir procedente del exterior, por lo que no tenía ojos, pues no había nada visible en el exterior, ni oídos, pues tampoco había nada audible, ni manos, ya que no había nada que coger fuera de él, ni tampoco boca, ya que se alimentaba solamente de lo que se encuentra en su interior (33c-d). El mundo se basta a sí mismo, «como conocedor y amigo (γνώριμον δὲ καὶ φίλον)», y no necesita de ningún otro (34b). En efecto, el mundo es hasta tal punto autárquico que no es solo su único amigo, sino más aún, su solo y único objeto de conocimiento.

Si este mundo es autárquico, su modelo inteligible lo es más aún, ya que este modelo, al ser único, no está subordinado a ningún modelo que le sea superior. Por tanto, el mundo no puede ser perfectamente autárquico «en el plano ontológico»[64]. La autarquía del modelo inteligible, consecuencia necesaria de su perfección (30c-d, 39e), no puede situarse al mismo nivel que la del mundo visible, ya que este es un efecto y una imagen del primero[65].

B) El alma del mundo

El alma del mundo es anterior al cuerpo, ontológicamente dependiente de las formas inteligibles[66], posee una estructura

64 Véase L.-A. Dorion: «Platon, Proclus et l'autarchie du monde (*Timée* 33d)», *Études platoniciennes* 2, 2006, p. 237-260.

65 Esta cuestión, no resuelta en el *Timeo*, la retoma Proclo en la *Teología platónica* (I 19, p. 90.14-19 y I 19, p. 90.22-91.21), así como en el *Comentario al Timeo* (II, p. 89.31-90.17 y II, p. 109.31-110.16 [Diehl]). Para el diádoco de Atenas la autarquía del mundo deriva de la autarquía divina y, por tanto, le es inferior, lo que plantea el problema de la compatibilidad con la noción misma de autarquía: ¿cómo el mundo podría ser, en el sentido estricto del término, autosuficiente, si necesita de los dioses no solo para existir, sino también para satisfacerse a sí mismo?

66 En las *Leyes*, cuando se refiere a la educación del Consejo Nocturno, Platón declara que una condición para ser piadoso es comprender que el alma es «la más antigua y la más divina de todas las cosas, cuyo movimiento, tras recibir su origen de otro, creó el ser que siempre fluye» (*Leg.* XII 966d-e; cf. *Epin.* 991d). De todo lo generado, el alma es lo más antiguo, es inmortal, gobierna a todos los cuerpos, capta el intelecto universal que se encuentra en los astros y las disciplinas necesarias

matemática y está dotada de un movimiento circular. La estructura matemática del alma del mundo asegura la posibilidad del conocimiento proporcionado y análogo del mundo. Por participar del ser y del devenir, el alma se convierte en el agente mediador entre las formas inteligibles eternas y el mundo sensible en movimiento[67].

El alma del mundo es el principio del movimiento y el principio del orden de ese movimiento, es decir, configura geométricamente el material espacial. El demiurgo produce el alma como una entidad intermedia entre el devenir y las formas inteligibles, con lo que hace posible que el devenir alcance su movimiento ordenado.

La fabricación del cosmos por el demiurgo consiste en producir una imagen del paradigma y, asimismo, en instalar la inteligencia (νοῦς) en el alma cósmica y en el cosmos como tal[68]. La razón está simbolizada no tanto por la forma esférica del alma, cuanto por el movimiento circular, regular y constante[69].

Dado que el alma individual es un residuo del alma cósmica –la cuál es responsable de los movimientos celestes–, nuestra alma mantiene lazos de parentesco con las almas que animan los cuerpos celestes[70]. La inteligencia es la parte inmortal del alma, afín a los dioses y solo ella es obra directa del demiurgo.

---

anteriores a estas y, «tras contemplar la unión filosófica de estos, la aplica adecuadamente a los hábitos del carácter y las leyes y es capaz de dar la definición de todo aquello que la tiene» (*Leg.* XII 967d-968).

67 Cf. L. Brisson & F.W. Meyerstein: *Inventing the universe: Plato's Timaeus, the Big-Bang and the problem of scientific knowledge*, Albany [NY], State University of New York Press, 1995, p. 21 y 29.

68 Cf. J.Sallis: *Chorology. On beginning in Plato's Timaeus*, Bloomington [Ind.], Indiana University Press, 1999, p. 92.

69 Cf. F.M. Cornford: *Platón y Parménides* [1939], trad. de F. Giménez García, Madrid, Visor, 1989, p. 92, n. 35 y 93.

70 Cf. J.Mª. Zamora: «El problema del 'quinto cuerpo': Plotino crítico de Aristóteles (*De caelo* I, 2-3)», *Philosophica* 26, 2005, p. 164.

A pesar de que en determinados momentos y situaciones podamos llegar a sentirnos sobrepasados por la inmensidad del mundo en el que vivimos, y su vastedad y continuo cambio puedan hacerlo parecer inabarcable, incognoscible e inescrutable, nuestra alma, por su composición, con la educación y ejercitación necesarias, es capaz de tejer un discurso verosímil acerca de él. Podemos conocer el mundo, porque nuestras facultades se adecuan a él.

Los elementos de los que está compuesta el alma del mundo son el Ser, lo Mismo y lo Otro (*Tim.* 35a-37c; cf. *Soph.* 254d-259b, especialmente 255a). Platón distingue tres clases de ser: 1) el ser indivisible que se mantiene siempre del mismo modo, 2) el ser divisible que deviene en los cuerpos, y 3) el ser intermedio, mezcla de los dos anteriores. El alma del mundo está formada por una mezcla de las formas indivisibles y divisibles del Ser, de lo Mismo y de lo Otro: la mezcla del Ser indivisible y el Ser divisible, que da lugar al Ser intermedio; la mezcla de lo Mismo indivisible y lo Mismo divisible, que da lugar a lo Mismo intermedio; y la mezcla de lo otro Indivisible y lo otro Divisible, que da lugar a lo Otro intermedio (cf. Anexo 1).

El alma es una mezcla de lo Mismo, de lo Otro y del Ser, que gira sobre sí misma (37a-b). Mediante el círculo de lo Mismo el alma del mundo está en contacto con lo inteligible, y mediante el círculo de lo Otro, con lo sensible. Por estar compuesta de los mismos ingredientes que el resto de las realidades, es intermediaria entre lo inteligible y lo sensible[71].

Entre el alma del mundo y el alma humana se da una correspondencia no solo porque ambas estén hechas de los mismos

71 El alma del mundo no solo cuenta con el movimiento uniforme de lo Mismo, sino también con el de lo Otro, que conlleva movimientos no-uniformes (*Tim.* 36c-d), por lo que el alma del mundo produce no solo νοῦς y ἐπιστήμη, sino también δόξα (concretamente δόξα ἀληθής, 37b-c).

ingredientes (y solo lo semejante conoce a lo semejante), sino porque ambas están divididas en los círculos de lo Mismo y lo Otro, mientras que el Ser pertenece a ambas[72]. Las almas desempeñan un papel esencial en la relación entre las formas inteligibles y los particulares[73]. Para poder aprehender la diferenciación de aquello que busca entender, una inteligencia deberá estar hecha de los mismos ingredientes. Conocimiento y creencia correcta consisten en aprehender la existencia, la mismidad y la diferencia indivisibles y divisibles. La rotación de la mismidad o indivisibilidad tiene a su cargo las relaciones entre los universales, mientras que la rotación de la diferencia o divisibilidad tiene a su cargo las relaciones entre los particulares[74]. En el alma tienen lugar tanto las creencias y las opiniones cuanto el conocimiento noético y la ciencia. «Si alguien alguna vez dijera que aquello en que ambos se generan es algo diferente al alma, dirá cualquier cosa menos la verdad» (37c, cf. 30b, 46d; *Soph.* 249a, *Phlb.* 30c).

El demiurgo constituye el alma del mundo a partir de tres elementos (*Tim.* 35a-37c): 1) el ser indivisible, que se mantiene siempre del mismo modo, 2) el ser divisible, que deviene en los cuerpos, y 3) el ser intermedio, mezcla de los dos precedentes[75].

72 Cf. G.M.A. Grube: *El pensamiento de Platón* [1970], trad. de T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1973, p. 221-222.

73 Cf. F.M. Cornford: *La teoría platónica del conocimiento. Teeteto y el Sofista: traducción y comentario* [1935], trad. de N.-L. Cordero y Mª.D. del C. Ligatto, Barcelona, Paidós, 1968, 1982², p. 17-27.

74 Cf. I.M. Crombie: *Análisis de las doctrinas de Platón. II. Teoría del conocimiento y de la naturaleza* [1963], trad. de A. Torán y J.C. Armero, Madrid, Alianza, 1979, p. 208-215.

75 Para Cornford (*Plato's Cosmology*, p. 59-67) y Cherniss (*Aristotle's criticism*, p. 408-409, n. 337, además de su «Introduction» al vol. XIII.1 de los *Moralia* de Plutarco, Cambridge [Mass.] & Londres, Harvard University Press & W. Heinemann Ltd., 1976, p. 144-146), el alma del mundo está compuesta de: 1) la mezcla del ser indivisible y del ser divisible; 2) la mezcla de lo mismo indivisible y lo mismo divisible; y 3) la mezcla de lo otro indivisible y lo otro divisible. Por tanto, en el alma del mundo están combinados tres intermedios: 1) un ser intermedio, 2) una Mismidad intermedia y 3) una Alteridad intermedia. Cf. C. Eggers Lan: «Lo intermedio, el mundo y la materia en el *Timeo* de Platón», *Méthexis* 10, 1997, p. 19.

El alma del mundo mantiene en el universo el orden matemático instaurado por el demiurgo (34c), ejerciendo un poder absoluto en todo donde llega. Se trata de una realidad intermedia entre lo sensible y lo inteligible, que presenta el aspecto de un encabestramiento de círculos que guardan entre ellos relaciones matemáticas y que en el universo explican todos los movimientos tanto físicos como psíquicos. El alma del mundo constituye el origen de todos los movimientos ordenados presentes en el mundo sensible: los movimientos circulares de los cuerpos celestes y los movimientos rectilíneos de las realidades sublunares. Por ello, Timeo expone la constitución del alma del mundo como si se tratara de la fabricación de una esfera armilar, es decir, un instrumento astronómico, compuesto de aros, graduados o no, que representan las posiciones de los círculos más importantes de la esfera celeste y en cuyo centro suele colocarse un pequeño globo que representa la Tierra.

La serie 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27 constituye una especie de armazón compuesta de intervalos largos, dobles o triples (según se trate de potencias de 2 ó de 3) que se rellenan, de manera que en cada intervalo haya dos términos medios. Para hacerlo, el demiurgo recorta lo restante según dos medias: armónica y aritmética. De ahí surgen los intervalos sesquiparciales de 1+1/2, 1+1/3 y 1+1/8, de forma 1+1/n, intervalos en los que reconocemos la quinta (3/2), la cuarta (4/3) y el tono pitagórico (9/8). Con el intervalo de 1+1/8 se colman todos los intervalos de 1+1/3, pero deja subsistir de cada uno de ellos una fracción tal que el intervalo restante quede definido por la fracción 256/243.

La operación puede describirse del siguiente modo: el intervalo de cuatro es colmado por dos tonos (pitagóricos), con un intervalo restante que es más pequeño que un semitono, aunque se le asigne también ese nombre, porque los

tonos pitagóricos son demasiado amplios, mientras que la cuarta, si está bien acordada, es físicamente justa. La octava, la quinta y la cuarta son intervalos naturales que corresponden a relaciones precisas de consonancia, mientras que los tonos y semitonos atañen a elecciones culturales

Tras realizar esta operación, la mezcla inicial está dividida, resultando una escala musical diatónica que se extiende sobre cuatro octavas[76] y una mixta, de 1 a 27. El texto continúa explicando cómo, tras dividir el todo en siete partes, proporcionales a la serie 1-2-3-4-9-8-27, se rellenan los intervalos dobles y triples, de manera que en cada intervalo haya dos términos medios. Luego surgen, en los intervalos que acabamos de señalar, nuevos intervalos de 1 y 1/2, de 1 y 1/3 y de 1 y 1/8. Con ayuda de este último se colman todos los intervalos de 1 y 1/3, dejando subsistir de cada uno de ellos una fracción tal que el intervalo restante quede definido por la fracción 256/243. Y así se empleó entera la mezcla en cuestión.

El demiurgo usa la mezcla solidificada de lo Mismo, lo Otro y el Ser para construir la esfera armilar, que cumple la función de motor del alma del mundo. Esta esfera está constituida por dos bandas circulares concéntricas y tangentes en dos puntos. La externa gira en horizontal y hacia la derecha, es la de lo Mismo, y la interna, inclinada respecto a esta y girando en sentido contrario, es la de lo Otro. La banda de lo Mismo permanece indivisa, mientras que la de lo Otro es dividida en siete partes (*Tim.* 36c-d, cf. Aristóteles: *de An.* I 3, 406b28-407a3). La mezcla es extendida y dividida en dos tiras que el demiurgo comba al modo de un herrero.

76 Nosotros denominamos la octava y la quinta por un recuento de intervalos. Pero lo que denominamos octava -octavo grado- se dice en griego διὰ πασῶν, «a través de todas» (las notas), y la quinta, quinto grado, διὰ πέντε, «a través de cinco» (notas).

Para la división en siete partes de la banda de lo Otro, el proceso es el siguiente[77]:

La serie que marca las proporciones de la división es así: 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27

Los números que la forman provienen de otras dos series, resultado de elevar 2 y 3 a la potencia[78]:

$$2^0 = 1$$
$$2^1 = 2$$
$$2^2 = 4$$
$$2^3 = 8$$

$$3^0 = 1$$
$$3^1 = 3$$
$$3^2 = 9$$
$$3^3 = 27$$

Entre los números de la primera serie el intervalo es doble, y entre los de la segunda, triple (cf. Anexo 2). Ambas aportan tres números propios (2, 4, 8) y (3, 9, 27) y comparten el 1. Una opción diferente, más sencilla, es considerar el 1 como punto de partida común y comenzar las series elevando el 2 y el 3 directamente a 1 (2, 3) y no a 0 (1, 1). Si tenemos en cuenta que el 1 no era concebido como un número, sino como la unidad a partir de la cual surgen los números, el 2 y el 3 resultan ser los primeros números; y 2 y 3 son las raíces presentes en los dos tipos de triángulos primarios, que son elevados a 1, a 2 y a 3, porque el cubo, no en el sentido del hexaedro, sino en el de la tercera potencia, representa las tres dimensiones.

77 Cf. L. Brisson & F.W. Meyerstein: *Inventing the universe*, p. 33-34.
78 Ambas tienen el resultado 1 en común, porque cualquier número elevado a 0 es 1. El problema aquí estriba en que el 0 era desconocido por los griegos.

Ambas series podrían ser dibujadas en forma de triángulo del siguiente modo[79]:

1

2 3

4 9

8 27

Una vez conseguidas estas dos series, Platón inserta entre los elementos de ambas otras dos series proporcionales, cuyas respectivas expresiones algebraicas son:

Armónica: $(x - a) / (b - x) = a / b \; x = 2ab / (a + b)$

Aritmética: $(x - a) = (b - x) \; x = (a + b) / 2$

Si adjudicamos valores a las letras, obtenemos la siguiente tabla:

Serie del 2:

a	b	Armónica	Aritmética
1	2	4/3	3/2
2	4	8/3	3
4	8	16/3	6

Insertando entre la serie de 2 (1, 2, 4, 8) estos nuevos números obtenemos una nueva serie: 1, 4/3, 3/2, 2, 8/3, 3, 4, 16/3, 6, 8

Entre todos los términos de la progresión hay un intervalo de 4/3 ó de 9/8:

1	4/3	3/2	2	8/3	3	4	16/3	6	8
4/3	9/8	4/3	4/3	9/8	4/3	4/3	9/8	4/3	

79 Cf. A.E. Taylor: *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Clarendon Press, 1928 [reimpresión 1962], p. 137; y D. Del Forno: «La struttura numerica dell' anima del mondo (*Timeo*, 35b4-36b6)», *Elenchos* 26, 2005, p. 11.

Lo mismo ocurre con la otra serie:

Serie del 3:

a	b	Armónica	Aritmética
1	3	3/2	2
3	9	9/2	6
9	27	27/2	18

Insertamos entre los números de la serie de 3 (1, 3, 9, 27) estos nuevos: 1, 3/2, 2, 3, 9/2, 6, 9, 27/2, 18, 27

Entre todos los términos de la progresión hay un intervalo de 4/3 ó de 3/2:

1	3/2	2	3	9/2	6	9	27/2	18	27
3/2	4/3	3/2	3/2	4/3	3/2	3/2	4/3	3/2	

El intervalo 4/3 es común a ambas series, mientras que 9/8 es el otro de la serie del 2, y 3/2 el de la serie del 3. Los tres tienen un significado especial en música:

4/3 es la cuarta, la distancia entre do y fa.

3/2 es la quinta, la distancia entre do y sol, contando ambas.

9/8 es el tono, el intervalo entre do-re, re-mi, fa-sol, sol-la, la-si.

La lambda con la que se representa la serie primera de siete números quedaría complementada del siguiente modo con las notas musicales:

1 mi
2 mi   3 la
4 mi   9 re
8 mi   27 sol

1	2	3	4	8	9	27
mi	mi	la	mi	mi	re	sol

Sin embargo, estas consideraciones no tratan de la música, sino de la naturaleza del número y de las funciones del alma como vínculo que mantiene unido el cuerpo del mundo[80].

Fundimos las dos series (1, 4/3, 3/2, 2, 8/3, 3, 4, 16/3, 6, 8) y (1, 3/2, 2, 3, 9/2, 6, 9, 27/2, 18, 27) en una sola, ordenando todos los números de menor a mayor y suprimiendo uno de los dos de aquellos que se repiten: 1, 4/3, 3/2, 2, 8/3, 3, 4, 9/2, 16/3, 6, 8, 9, 27/2, 18, 27

En este punto el demiurgo ha usado ya toda la mezcla de la que ha estado tomando estas porciones. Las series proporcionales de la banda de lo Otro representan los radios de las órbitas de los siete planetas –Luna, Sol, Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno– en torno a la Tierra, mientras que las estrellas fijas están en la banda de lo Mismo, que es el movimiento de la esfera del mundo, de Este a Oeste en el plano del Ecuador[81]. Lo Mismo y lo Otro marcan el día y la noche, la Luna marca el mes y el Sol el año. El Sol, Mercurio y Venus presentan la misma velocidad[82]. Cuando todos los planetas, de movimientos circulares y regulares[83], regresan a la misma posición, se cumple el gran año (cf. Anexo 4).

Este sistema del mundo está dotado de un orden que, según Vlastos, lo salva de toda interferencia sobrenatural, ya que las estrellas divinas no pueden sobrepasar sus propias medidas, lo cual garantiza que los movimientos de los cuerpos celestes sean tan regulares como cualquier vórtice u otro agente mecánico podría haberlos hecho[84]. Tiempo y espacio son de naturaleza

80 Cf. F.M. Cornford: *Plato's Cosmology*, p. 68.
81 Cf. L. Brisson & F.W. Meyerstein: *Inventing the universe*, p. 3. Cf. Anexo 3, figura 4.
82 Cf. F.M. Cornford: *Plato's Cosmology*, p. 72-93.
83 Cf. L. Brisson & F.M. Meyerstein: *Inventing the universe*, p. 30 y 32.
84 Cf. G. Vlastos: «Creation in the *Timaeus*: is it a fiction?», en R.E. Allen (ed.): *Studies in Plato's Metaphysics*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965, p. 401-419 [reimpresión en D.W. Graham (ed.): *Studies in Greek Philosophy*, Vol. II: *Socrates, Plato, and their tradition*, Princeton [NJ], Princeton University Press, 1995, p. 265-279].

matemática, por lo que tanto los movimientos de los astros como el plan supremo del universo pueden ser expresados en fórmulas matemáticas.

Timeo presenta la constitución matemática del alma del mundo (35a-36d) antes de la generación del tiempo astronómico, y, por tanto, con anterioridad a la producción de los astros y su puesta en movimiento (37d-40d). La acción bienhechora del demiurgo introduce en el cosmos una estructura musical. Por ella, el cosmos, a través del alma del mundo, principio de los movimientos celestes, «participa de la razón y de la armonía» (36e-37a). Pero para que esta participación se dé en el hombre, el demiurgo: 1) «encarnará» esta estructura matemática, produciendo el tiempo, es decir, los astros en movimiento, divinidades visibles, y 2) dota a los hombres de un alma, que posee la misma estructura –aunque alterada por su inserción en el cuerpo–, y órganos sensoriales, siendo los ojos los más importantes. La vista es el sentido más importante, ya que permite la contemplación de los astros y, a partir de ello, captar intelectualmente la estructura matemática que dirige el cosmos y así cultivar la ciencia de los números (47a).

Como ni el material-espacial (χώρα) ni las formas inteligibles, en tanto tales, están dotados de movimiento (cf. Aristóteles, *Metaph.* Λ 10, 1075b 17-20), y como el demiurgo, tras su intervención, se retira (42e), Timeo precisa la introducción de un alma que asegure la permanencia de un movimiento ordenado y de las actividades cognitivas, tanto en el universo como en el hombre.

Un mundo que no hubiera conocido la intervención del demiurgo se presentaría como un mundo en movimiento, pero sometido a una agitación estrictamente mecánica, carente de todo orden, proporción y medida. Para dotar a las cosas sensibles de un movimiento ordenador, el demiurgo fabrica

un alma provista de una estructura matemática que permita transmitir la permanencia y regularidad, característica del movimiento de los cuerpos celestes, a todo lo que se halla en la región sublunar.

El alma es la fuente automotriz del movimiento (*Tim.* 35a-b; cf. *Phdr.* 245c-d), tanto de los movimientos físicos ordenados como de los movimientos psíquicos, incluyendo todos los tipos de conocimiento.

c) El cuerpo del mundo

Timeo afirma que el mundo posee un cuerpo que se compone de cuatro elementos: fuego, aire, agua y tierra. El fuego permite al mundo ser visible, mientras que la tierra le posibilita que sea tangible. Por su parte, el aire y el agua sirven de intermediarios a los dos otros elementos, con el fin de producir un cuerpo tridimensional que obtiene su cohesión de una proporción geométrica.

El universo contiene la totalidad de los elementos, sin que ningún otro universo pueda producirse con los elementos que quedan, ni nada pueda invadirlo desde el exterior. Posee una figura esférica que gira sobre sí misma, permaneciendo siempre en el mismo lugar. La tierra reposa en el centro del universo y los siete planetas se distribuyen en siete círculos concéntricos que tienen a la tierra como centro. Las estrellas fijas ocupan la esfera más exterior, más allá de los siete astros errantes. Los astros se componen sobre todo de fuego, pero los otros elementos entran también en su constitución. Los cuerpos celestes giran alrededor de la tierra y rotan también sobre ellos mismos.

Aunque el alma posea prioridad ontológica respecto al cuerpo del mundo, en su relato Timeo se ocupa de este con anterioridad. El cuerpo del mundo es generado, sensible, visible y tangible (28b). El mundo y el tiempo son genera-

dos, tienen un comienzo (37c, 38b, 39e, 49a); pero no necesariamente un final (27d, 31b, 33a, 38c, 40b). El demiurgo construye un cuerpo esférico (33b), bello y perfecto, ya que bella y perfecta es la esfera, la figura idéntica a sí misma y aquella en la que se pueden inscribir todos los cuerpos regulares.

El cuerpo del mundo está compuesto de los cuatro elementos naturales. «En primer lugar, para cualquiera es sin duda evidente que fuego, tierra, agua y aire son cuerpos (σώματα). Ahora bien, toda especie de cuerpo (σώματος εἶδος) posee también profundidad (βάθος). Y, además, es absolutamente necesario que la superficie rodee la profundidad» (53c).

Los dos componentes a partir de los cuales el demiurgo comenzó a dar forma al cuerpo del mundo fueron el fuego y la tierra, ya que no es posible que haya nada visible sin fuego ni algo tangible y sólido sin tierra. Para ser sensible, el universo debe ser perceptible por la vista, que implica el fuego, y el tacto, que implica la tierra. A partir de aquí Timeo va a intentar probar matemáticamente la necesidad de la existencia de los dos otros elementos, el aire y el agua[85], por lo cual afirma que dos elementos no pueden ser unidos sin un tercero que haga de medio que facilite la unidad (31b-c), lo que solo se alcanza gracias a la proporción. Los vínculos que unen los cuatro elementos son números, proporción geométrica (ἀναλογία). Esta proporción numérica posibilita la amistad (φιλία) como principio (ἀρχή)[86].

Como el universo es una superficie con profundidad, es decir, un sólido, y los sólidos requieren no uno, sino

85 Cf. L. Brisson: *Le Même et l'Autre*, p. 267–388.
86 Sobre los paralelismos entre Platón y Empédocles, y sobre las cuatro raíces (ῥιζώματα), véase A.E. Taylor: *A Commentary on Plato's Timaeus*, p. 88-93.

dos elementos que los conecten, entre la tierra y el fuego el demiurgo colocó el agua y el aire. Que dos elementos requieren de otro para alcanzar la unidad y que dos sólidos no pueden ligar sin otros dos es una justificación *ad hoc* que Platón se siente obligado a dar una vez que es innegable la existencia de los cuatro elementos. Sin embargo, en el *Teeteto* (147c), él mismo propone el siguiente ejemplo: «el barro es tierra mezclada con agua», donde no hay ninguna necesidad de un tercer ni de un cuarto elemento. Esta afirmación no debe ser entendida en términos físicos ni químicos, sino que se trata de una referencia matemática a los números sólidos de los pitagóricos[87], definidos del siguiente modo por Euclides en los *Elementos*: «cuando tres números, al multiplicarse entre sí, hacen algún número, el resultado es un número sólido y sus lados son los números que se han multiplicado entre sí» (*Elementa* VII, prop. 18).

Tras admitir la corporeidad de los componentes de los elementos (57c), Platón asegura que son tan pequeños que no pueden ser vistos a simple vista, por lo que son llamados «corpúsculos» (σώματα) tres veces seguidas en el mismo párrafo (56e). Una vez fabricado el cuerpo del mundo, el demiurgo le imprime el movimiento de rotación, propio de las esferas (34a), y como la república ideal, también el cuerpo del mundo es autárquico (αὔταρκες).

D) *Matemática*

El *Timeo* no es una obra consagrada a la matemática, aunque el sentido griego del término sea mucho más amplio

87 Cf. A.E. Taylor: *A Commentary on Plato's Timaeus*, p. 97 sq.; y F.M. Cornford: *Plato's Cosmology*, p. 45-52.

que el nuestro. Para Platón abarca las cuatro ciencias que posteriormente constituirán el *quadrivium*: aritmética, geometría, astronomía, armónica. De este modo, aunque no sean independientes, astronomía y cosmología no se confunden.

El *Timeo* no es un escrito técnico de astronomía. El propio Platón alude a la complejidad de determinados fenómenos (conjunciones y oposiciones de los astros, ocultaciones y eclipses, determinaciones de los períodos...), y declara que explicarlos sin una maqueta celeste resulta una tarea demasiado ardua (40c-d).

El conjunto del mundo sensible puede reducirse a componentes elementales discretos: dos triángulos rectángulos, uno isósceles (de los cuales cuatro sirven para construir el cuadrado, superficie elemental del cubo), y otro escaleno (de los cuales seis sirven para construir el triángulo equilátero, superficie elemental del tetraedro, del octaedro y del icosaedro). Estos componentes elementales son infinitamente pequeños («invisibles»), poco numerosos, simples, indiscernibles e indestructibles, solo entidades matemáticas. Todos los objetos del mundo sensible son fabricados a partir de estas entidades matemáticas, que constituyen, en definitiva, los componentes últimos de todas las cosas. Asimismo, todos los fenómenos —desde los objetos microscópicos hasta los que pertenecen al ámbito de la astronomía— pueden explicarse a partir de las interacciones entre estos componentes elementales, las cuales, a su vez, son descritas exclusivamente en términos matemáticos.

Las mismas leyes matemáticas y los mismos componentes elementales constituyen el único substrato al que pueden reducirse incluso los fenómenos hipercomplejos, del género de los que son detectables a escala humana. Aceptado esto, el conjunto de los fenómenos descritos por la biología, la fisiología,

la patología e incluso la psicología puede reducirse a estos componentes y a estas interacciones.

Como sucede con la mayoría de las ideas fundamentales desarrolladas en el *Timeo* por Platón, esta teoría de la materia no fue admitida ni comprendida en los siglos que le sucedieron. Habrá que esperar al s. XIX para que estas ideas sean redescubiertas y conduzcan al modelo de la materia propuesto por la física cuántica. En definitiva, los presupuestos de Platón reducen todos los objetos sensibles a «apariencias» que resultan de la combinación de partículas elementales poco numerosas, simples y a unas reglas matemáticas que rigen sus correlaciones. Ahora bien, Aristóteles no aceptará nunca una reducción tan radical. Para él, en el mundo sensible, hallamos no solo objetos, sino también individuos, que se caracterizan cada uno por su forma individual.

La matemática constituye para el Platón del *Timeo* el modo de presencia de lo inteligible en lo sensible. En el universo constituido por el demiurgo todo puede expresarse en términos matemáticos. Precisamente, por poseer un estatuto intermediario, se aplican a lo sensible pero sin que deriven de lo sensible. El demiurgo toma como modelo las formas inteligibles para ordenar matemáticamente el material-espacial (χώρα).

El cuerpo del universo está provisto de un alma que da cuenta del movimiento que le arrastra a él y a todo lo que contiene. Para su fabricación, el demiurgo utiliza exclusivamente los cuatro elementos tradicionales, que remontan probablemente a Empédocles: el fuego, el aire, el agua y la tierra (cf. 56b-c). Asimismo, para justificar que debe haber cuatro elementos, Platón propone un argumento matemático, y establece una correspondencia entre estos cuatro elementos y cuatro poliedros regulares, es decir, traspone en términos matemáticos el conjunto de la realidad física y los cambios que la afectan.

Primero, en *Timeo* 31b-32b Platón considera el caso en que el universo solo comportara dos dimensiones. Entre dos números cuadrados solo hay un término medio, por la fórmula a/x = x/b, o x2 = ab o también ab = x. En un mundo plano como este, bastarían solo tres elementos. Ahora bien, nuestro mundo es de tres dimensiones. Por ello, entre dos números «cúbicos» existen dos términos medios, lo que podemos formular así: a3/a2b = a2b/ab2 = ab2 /b3. Si es así, es decir, si comporta dos dimensiones, el universo debe contener cuatro elementos. Para determinar cuáles son los dos términos medios que se sitúan entre los extremos, es preciso utilizar la raíz cuadrada y cúbica.

Platón estaba muy atento al desarrollo de la matemática de su época. Los cuatro elementos de los que está hecho el universo —la tierra, el agua, el aire y el fuego— se asocian respectivamente con el tetraedro, el octaedro, el icosaedro y el cubo. Se considera a Teeteto, contemporáneo de Sócrates, a quien Platón menciona en el prólogo del diálogo que lleva su nombre, el iniciador de la construcción de los primeros poliedros regulares. Los tres poliedros regulares se construyen a partir de los triángulos equiláteros: el tetraedro, cuatro triángulos equiláteros (54e-55a); el octaedro, ocho triángulos equiláteros (55a); y el icosaedro, veinte triángulos equiláteros (55a-b). Estos tres poliedros regulares se asocian con tres elementos: el tetraedro con el fuego, el octaedro con el aire y el icosaedro con el agua. Asimismo, a partir de seis cuadrados se construye el cubo (55b), asociado, a su vez, con la tierra. Por último, alude de paso al dodecaedro, el poliedro regular más afín a la esfera (55c), figura geométrica a la que se asocia el cuerpo del mundo (cf. *Epist.* XIII [apócrifa] 363d).

El número de triángulos elementales para cada uno de los poliedros regulares puede verse en la siguiente tabla (cf. Anexo 6):

Poliedro regular	Hexaedro	Tetraedro	Octaedro	Icosaedro	Dodecaedro
Caras	6 cuadrados	4 triángulos rectángulos	8 triángulos equiláteros	20 triángulos equiláteros	12 pentágonos regulares
Vértices	8	4	6	12	20
Aristas	12	6	12	30	30
Aristas por vértice	3	3	4	5	3
Ángulo diedro (entre 2 caras)	90°	70° 31´ 43,6”	109° 28´16,4”	138° 11´22,6”	116° 33´54,2”
Seno del ángulo diedro	1	2/3	2/3	2/3	2/3
Área/superficie exterior A = arista	$6a^2$	$A^2\sqrt{3}$	$a^2\sqrt{3}$	$5a^2\sqrt{3}$	$3\sqrt{25} + 10\sqrt{5}\,a^2$
Volumen	a^3	$1/12\,a^3\sqrt{2} = 0{,}1178\,a^3$	$1/3\,a^3\sqrt{2}$ $0{,}4714\,a^3$	$5/12\,a^3(3 + \sqrt{5}) = 2{,}1817\,a^3$	$1/3\,a^3(15 + 7\sqrt{5}) = 7{,}6631\,a^3$
Triángulos por cara	4 triángulos rectángulos isósceles	6 triángulos rectángulos escalenos	6 triángulos rectángulos escalenos	6 triángulos rectángulos isósceles	30 triángulos rectángulos escalenos
Triángulos rectángulos totales	24 triángulos isósceles	24 triángulos escalenos	48 triángulos escalenos	120 triángulos escalenos	360 triángulos escalenos
Elemento	Tierra	Fuego	Aire	Agua	Mundo

Podemos llevar a cabo dos observaciones, a partir de la lectura de esta tabla: 1) Platón describe los cuatro poliedros regulares que corresponden a los cuatro elementos exclusivamente en función del número de caras; 2) define las aristas de estas caras a partir de un valor original que corresponde a la longitud de la hipotenusa de los triángulos elementales que les componen. Ahora bien, este valor es indeterminado (57c-d). Esta indeterminación entraña dos consecuencias fundamentales: 1) frente a la simplicidad que busca el modelo geométrico propuesto, su poder explicativo queda restringido; y 2) posibilita comprender mejor las variedades de un mismo elemento.

De este modo, el modelo cosmológico que propone Platón consta de cuatro elementos equiparados a cuatro poliedros regulares, constituidos de triángulos equiláteros y de cuadrados, a su vez ellos mismos constituidos de triángulos rectángulos escalenos e isósceles. Este modelo le posibilita describir los objetos del mundo sensible en su conjunto como variedades o combinaciones de los cuatro elementos, al mismo tiempo que ofrece una explicación de sus propiedades (58c-61c). Incluso las sustancias más complejas que hallamos en el universo son variedades de los cuatro elementos (58c-61c), y solo de estos cuatro, asociados asimismo a cuatro poliedros regulares, constituidos ellos mismos de dos clases de triángulos rectángulos, a lo que en último término se reduce la estructura material del universo.

Podemos imaginar el universo platónico como una vasta esfera, rellena de un fluido homogéneo, desprovisto de todo tipo de determinación, la χώρα, cuya mayor parte está encerrada en unos envoltorios que presentan la forma de los cuatro poliedros regulares. Para explicar la transformación mutua de estos tres poliedros —el tetraedro (asociado al fuego), el octaedro (asociado al aire) y el icosaedro (asociado al agua)—, Platón solo considera el número de superficies que constituyen su envoltorio.

e) Tiempo y eternidad

Según la interpretación tradicional, en el *Timeo* el ser de las formas inteligibles sería intemporalmente eterno[88]. Platón considera el ser verdadero de las formas inteligibles como un ser eterno, que no está en el tiempo. La eternidad en el *Timeo* no es un tiempo de duración ilimitada, sino el modelo mismo intemporal del tiempo.

El tiempo es imagen eterna progresando según el número, imagen de esta eternidad que permanece en la unidad (37d). Frente a esta definición, en el *Parménides* propone la hipótesis de que todo ser está en el tiempo. Entre la definición del *Timeo* y la expuesta en la hipótesis del *Parménides* (141e) parecería existir una contradicción, que solo se salva si se considera el conjunto de la problemática, y no solo trazando una comparación entre ambos diálogos.

La hipótesis del *Parménides* de que todo ser está en el tiempo no debemos considerarla como opinión de Platón. Por una parte, esta hipótesis contradice el *Timeo*, y, por otra, la interpretación conjunta del *Parménides*. Las hipótesis de este diálogo son contradictorias, porque no tienen en cuenta la diferencia platónica entre cosas sensibles y formas inteligibles, lo que conduce a un equívoco que atañe a la concepción del tiempo. Aunque se encuentren muy próximas, Platón no confunde ontología con cosmología. De ahí que no podamos deducir del *Parménides* ni una temporalización de las formas inteligibles ni una integración de la eternidad en el tiempo[89].

88 Véase W. Mesch: «Die ontologische Bedeutung der Zeit in Platons *Timaios*», en *Symposium Platonicum* 4, 1997, p. 227-237, y, del mismo autor, *Reflektierte Gegenwart. Eine Studie über Zeit und Ewigkeit bei Platon, Aristoteles, Plotin und Augustinus*, Fráncfort, Vittorio Klostermann, 2003.

89 Esta es la conclusión a la que llega W. Mesch: «Être et temps dans le *Parménide* de Platon», *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 127, 2002, p. 159-175.

El tiempo realiza un proyecto del demiurgo, quien «se propone hacer una imagen móvil de la eternidad» (*Tim.* 37d), para que el universo se asemeje al modelo. El tiempo nació «a la vez» (ἅμα) que el demiurgo ordena el cielo, es decir, solo cuando la «causa errante» había sido ordenada, cuando empezó a moverse circularmente, Timeo puede desarrollar su discurso sobre la generación del cielo y del tiempo. Solo hay tiempo, cuando los movimientos del alma ponen en orden a los de la necesidad (ἀνάγκη). Se trata de un tiempo que puede ser contado y medido. Antes de la generación del universo «había tiempo», pero un tiempo que no podía medirse, ya que no había movimientos ordenados[90]. El tiempo, que no es unitario, solo puede representar conforme al número la naturaleza unitaria y la duración permanente de la eternidad. En el tiempo se manifiesta la «plenitud vital» del cosmos, unitaria y productora de orden.

Por otra parte, el término αἰών significa «fuerza vital», «duración de una vida», «tiempo de vida», «plenitud vital»[91]. La «plenitud» o «fuerza vital» del cosmos lo hace inextinguible, autárquico y viviente «por la totalidad del tiempo» (36e). Pero como el cosmos es un viviente todo el tiempo, no está en el tiempo, sino que posee un tiempo de vida ilimitado (αἰών). Y el tiempo es solo una imagen de la eternidad, es decir, de esta «plenitud vital» ilimitada del cosmos.

Según Timeo, la unidad proporcional de inteligencia y necesidad que constituye la naturaleza del cosmos se nos presenta por medio de las partes (μέρη) y las formas (εἴδη) del

90 Cf. J. Escobar: «Lenguaje y necesidad. Sobre el concepto de tiempo en Platón», *Estudios de Filosofía* 27, 2003, p. 150.

91 Cf. P. Chantraine: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 42; F.M. Cornford: *Plato's Cosmology*, p. 102; y G. Figal: «Zeit und Identität. Systematische Überlegungen zu Aristoteles und Platon», en Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.): *Zeiterfahrung und Personalität*, Fráncfort, Vittorio Klostermann, 1992, p. 48.

tiempo. Las partes son día y noche, mes y año (39c); y, en cuanto partes, son partes de un todo. Sin embargo, el número perfecto del tiempo, que culmina el año perfecto, tiene lugar cuando las velocidades relativas de cada una de las ocho órbitas se completan conjuntamente (39d). Al final del «gran año» todos los cuerpos celestes regresan a sus posiciones iniciales. Solo el círculo de lo Mismo se mueve con uniformidad y regularidad perfecta, por lo que es el patrón de medida temporal prioritario. Como el tiempo se relaciona con el cambio, no existe para lo inteligible. Cada cuerpo celeste se relaciona con un tiempo especial (39d), pero los diversos tiempos de los planetas son «medidos» por los tiempos unidades de los movimientos del Sol y de la Luna[92].

La sucesión del día y de la noche sería imperceptible si no existiera la luz del Sol (38b), lo que nos aporta una medida clara a partir de la cual obtenemos el número y con la cual podemos también medir otros períodos. En esta sucesión se representa la fuerza de la necesidad ordenada por la inteligencia: después del día viene necesariamente la noche y, después de esta, vuelve necesariamente el día, siguiendo un eterno retorno del día y de la noche en que se manifiestan las medidas (μέτρα)[93] necesarias, de acuerdo con las cuales se mueve la naturaleza. Según esto, podemos medir la naturaleza con el número, porque la naturaleza tiene su propia medida. La contemplación de esta eterna repetición de lo Mismo, del día y la noche, de los meses y los períodos anuales, de los equinoccios y los solsticios, nos proporciona el número, el conocimiento del tiempo y la investigación de la naturaleza del universo (47a). Todo ello nos encamina al filosofar, «bien más grande que este no ha llegado ni llegará nunca a la raza mortal como don de los dioses» (47b).

92 Véase la n. 205 de L. Brisson a esta traducción.
93 Para Heráclito, tampoco el sol puede sobrepasar estas medidas (cf. B 94).

f) Los cuatro «elementos»

El mundo, por ser visible y tangible, debe estar compuesto de fuego y tierra, y también de agua y aire, que se agregan para garantizar la armonía y proporción entre los cuatro elementos (*Tim.* 31b-34b). Se trata de los cuatro elementos, presentes en la física presocrática al menos desde Empédocles. En el pensamiento arcaico, Hesíodo (*Teog.* 736-738) se refiere al caos primordial (χάσμα μέγα) en el que hay tierra oscura, mar, el Tártaro brumoso, etc. Los cuatro elementos –fuego (πῦρ), agua (ὕδωρ), tierra (γαῖα), aire (ἀήρ)– aparecen por primera vez de manera sistemática en Empédocles (cf. DK31B17.18), considerados como ingredientes de la mezcla que conforma el universo, los cuales permiten explicar el cambio y el movimiento incesantes en él, movidos por las fuerzas de Amor (Φιλότης) y Odio (Νεῖκος). Si bien, Empédocles no los denomina elementos (στοιχεῖα), sino raíces (ῥιζόματα)[94].

La explicación de Timeo inserta la teoría empedóclea de los cuatro «elementos» en una especie de deducción matemática, que muestra la necesidad del vínculo indisoluble de los constitutivos elementales en su modo unitario como la proporción de sus relaciones mutuas. Ahora bien, estos cuatro elementos, extraídos de la física presocrática o de las antiguas cosmogonías[95], están subordinados a la deliberación del demiurgo (32c, 33a-d y 34b). Cuando se puso a ordenar el universo, es decir, en una fase pre-cósmica, los elementos «se hallaban en el estado en que probablemente se halle todo cuando dios está

94 Cf. T.G. Sinnige: *Matter and infinity in the Presocratic schools and Plato,* Assen, Van Gorcum, 1968, p. 111-117.

95 En las antiguas cosmogonías el origen del universo se explica a partir de un caos inicial que está, a su vez, dividido en cuatro ámbitos diferenciados y regulados por diversas potencias divinas (al centro, la Tierra, rodeada del Océano; sobre la Tierra, los cielos, y debajo la oscuridad y la noche).

ausente de algo» (53b). Platón se enfrenta a la dificultad de referirse con el lenguaje al universo, que no es en absoluto estable. Los cuatro constituyentes físicos simples «tradicionales» –fuego, aire, agua, tierra– son necesarios y suficientes para construir el cuerpo del mundo (31b-32c).

El mundo en su conjunto presenta el aspecto de una esfera, en el interior de la cual se distribuyen los cuatro elementos en cuatro capas concéntricas (33b, 48a-b, 53a). Probablemente en función de su peso, el fuego se sitúa en la capa superior, después el aire, el agua y en el medio la tierra. Pero los elementos no permanecen en la capa asignada como propia, sino que se desplazan al transformarse. La ausencia de uniformidad y de igualdad entre los elementos y su peso explica los cambios en que consisten el desplazamiento y la transformación.

El reposo procede de la uniformidad (ὁμαλότης), la identidad de forma, y de la igualdad (ἰσότης), la identidad de dimensión. Si solo hubiera cubos perfectamente unidos, con la misma dimensión, la esfera del mundo y su contenido tenderían al reposo. Pero esto no sucede, puesto que los poliedros presentan diversas formas y dimensiones. Precisamente por sus formas diversas, los cuatro poliedros regulares no pueden encajar perfectamente unos con otros; y, asimismo, la longitud de la hipotenusa de los triángulos rectángulos elementales sigue siendo indeterminada, lo que permite suponer una enorme variedad de dimensiones entre las especies de los poliedros regulares, así como en el interior de cada especie.

Las partículas elementales tienen un peso que debe estar asociado al número y a la dimensión de sus caras (55d-e). El fuego es el más ligero de los elementos, debido al número limitado y a la reducida dimensión de sus caras. En el otro extremo, la tierra es el elemento más pesado de todos, por lo que en el universo la tierra se sitúa en el centro y el fuego en la periferia, y el aire y el agua, respectivamente, se hallan en el

segundo y tercer lugar después del fuego. De este modo, el peso de las partículas elementales que se hallan en una esfera engendra una presión (πίλησις), lo que provoca una reunión, un encuentro (σύνοδος) de las partículas elementales que, a su vez, expulsa a las pequeñas en los intersticios dejados entre las otras.

No obstante, las partículas elementales no pueden expandirse al exterior *ad infinitum*, ya que están envueltas por una esfera fuera de la cual no hay nada, y en el interior de esta esfera, donde no hay vacío (κενότης, 58b y 79b-c), solo pueden circular en los intersticios (διάκενα) siempre llenos, obteniendo su origen de la ausencia de uniformidad y de igualdad entre los elementos. Podemos considerar que los intersticios están siempre llenados por partículas elementales que se infiltran en ellos, bien en conjunto o en partes. Mientras tanto, estas partículas elementales están sometidas a un doble proceso: 1) de disolución o disociación (διάκρισις), y 2) de asociación o reconstitución (σύγκρισις), que solo concierne a las caras de los poliedros. De este modo, el proceso es diferente cuando se trata de la tierra (ya que el cubo está formado a partir de cuadrados) o de los otros tres elementos, formados a partir de triángulos equiláteros.

De la disolución de una partícula elemental de tierra proceden los cuadrados que posibilitan la recomposición de otra partícula de tierra, cuando se reencuentran de nuevo en un cubo (56d). Por el contrario, cuando se disuelven las otras partículas elementales, al reencontrarse sus triángulos elementales, pueden reconstruir otro tipo de partícula elemental. Las reglas de transformación mutua de las cuatro partículas elementales conciernen exclusivamente a las superficies de las caras que conforman los poliedros, pero no a los volúmenes.

Los cuatro poliedros regulares están constituidos a partir de dos tipos de superficies, que, a su vez, están compuestas de dos

tipos de triángulos rectángulos. En las superficies intervienen dos tipos de triángulos rectángulos: el triángulo isósceles, que es la mitad de un cuadrado, y el triángulo rectángulo escaleno, que es la mitad de un triángulo equilátero de lado x. Estos dos triángulos rectángulos elementales intervienen en la composición de otros dos tipos de superficie: el cuadrado, que resulta de la reunión de cuatro triángulos rectángulos isósceles (*Tim.* 55b), y el triángulo equilátero, que resulta de la reunión de seis triángulos rectángulos escalenos (54d-e).

El movimiento que se observa en el universo se origina por la ausencia de uniformidad. Como la dimensión fundamental —designada con la letra a— de los triángulos elementales permanece indeterminada, se deduce que las dimensiones de los poliedros elementales que componen todas las cosas sensibles pueden ser diferentes. Esta falta de uniformidad será la causa del cambio que afecta siempre al mundo sensible, un cambio que va a ordenar el alma del mundo, pero solo allí donde gobierne como un déspota.

> «Así pues, estableceremos que el reposo consiste siempre en la uniformidad y el movimiento en la ausencia de uniformidad». (*Tim.* 57e)

Como en el universo no hay vacío (58a, cf. 79c), los cambios a los que están sometidas constantemente las cosas sensibles son circulares: una partícula elemental ocupa el lugar de otra, y así sucesivamente de un modo indefinido. Asimismo, estos movimientos circulares no siguen ninguna dirección establecida, sino que pueden encaminarse hacia cualquier sentido. Estos movimientos internos desordenados solo inflingen un balanceo errático a la esfera del mundo en su conjunto.

El alma, fabricada por el demiurgo para perpetuar su acción constitutiva, es principio del movimiento ordenado en el mundo sensible. El cambio que afecta al mundo sensible no

es completamente errático, hay algo que no cambia en él: las «fórmulas» matemáticas, que el alma instaura en el mundo. De este modo, el orden matemático es el modo en que lo inteligible está presente en lo sensible, y lo que permite que este, precisamente por la semejanza que mantiene con su modelo, pueda ser objeto de conocimiento y de discurso. En el *Timeo* encontramos dos niveles de causalidad, no opuestos, sino jerarquizados: 1) las verdaderas causas, es decir, las causas incorporales –formas inteligibles, demiurgo y alma–, y 2) las causas auxiliares o accesorias (46c-d), es decir, las causas mecánicas asociadas a los cuerpos, ya que la matemática garantiza la presencia de lo inteligible. De este modo, Platón recoge los resultados logrados por sus antecesores en la investigación sobre la naturaleza, pero asignándoles una posición subordinada en la arquitectura de su discurso físico.

La esfera del mundo envuelve todo lo que es corpóreo. Los cuatro elementos se difunden, en el interior de esta esfera, en cuatro capas concéntricas (33b, 53a, 48a-b). Estas cuatro capas concéntricas son arrastradas por el movimiento circular que anima el conjunto de la esfera. Y, como no hay vacío, las partículas no pueden difundirse al infinito hacia el exterior, y, en el interior solo pueden circular en los intersticios siempre llenos obteniendo su origen de la ausencia de homogeneidad entre los elementos. De ahí una reacción en cadena, «la compresión provocada por la contracción empuja a los cuerpos pequeños en los intersticios de los grandes» (*Tim.* 58b, cf. 76c y *Leyes* X 849c). Esta reacción en cadena produce el siguiente proceso:

> «En efecto, los cuerpos que se han generado de partículas más grandes dejan subsistir en su constitución el vacío más grande, los más pequeños, por el contrario, el más pequeño. Ahora bien, la compresión provocada por la contracción empuja a los cuerpos pequeños en los intersticios

> de los grandes. De este modo, cuando los pequeños se colocan al lado de los grandes y los menores separan a los mayores y estos juntan a aquellos, todos los cuerpos se trasladan de arriba abajo a sus lugares propios». (*Tim.* 58b)

De ahí el origen del doble movimiento que rige toda transformación de un cuerpo en otro: división y condensación, descomposición y recomposición.

El universo que describe Platón en el *Timeo* lo podríamos representar del siguiente modo. Imaginemos una vasta esfera rellena de un fluido homogéneo y desprovisto de toda característica, pero cuya parte más grande está encerrada en envolturas que presentan la forma de cuatro poliedros regulares –tetraedro, octaedro, icosaedro, hexaedro–. Estos componentes elementales tienen tendencia a repartirse en cuatro capas concéntricas, tendencia que se opone al movimiento de rotación que sigue la esfera. De este movimiento derivan a la vez una modificación de la naturaleza y un desplazamiento de estos poliedros regulares, de los cuales los pequeños tenderían a inmiscuirse entre los intersticios que subsisten entre los grandes. Las transmutaciones de los elementos, debido muy probablemente a los límites de la matemática de la época, se expresan en función de las superficies que constituyen el envoltorio de los componentes elementales y no en función de su volumen. Según esta hipótesis, dos partículas de fuego (2 x 4 triángulos) dan una partícula de aire. Expresado en términos de volúmenes, y suponiendo que los componentes elementales sean, al comienzo y al fin del proceso, de la misma talla, aplicando la fórmula platónica, llegaremos al resultado siguiente: 2 x 0.1178a3 = 0.47143a, lo que evidentemente es falso, lo cual ilustra cómo la explicación cosmológica de Platón se enfrenta a los límites de la matemática de su época.

7. Biología: el ser humano, un universo en miniatura

Para Platón un ser vivo es un ser provisto de alma, a la cual define como el principio automotor de todo movimiento espontáneo, tanto físico como psíquico. Todas las almas, en tanto inmortales, son sucedáneas del alma del mundo, cuya constitución Platón describe en *Timeo* 35a-b. Sin embargo, los seres provistos de alma aparecen clasificados de manera jerárquica. En la cima se sitúan los dioses y los démones, después vienen los seres humanos, hombres y mujeres, y los animales que habitan en el aire, la tierra y el agua; y abajo del todo, dispone las plantas. De este modo, los seres humanos y los animales se sitúan aparte, ya que se distinguen tanto de las plantas, que solo poseen un alma deseante, como de los dioses, incluyendo el mundo y los cuerpos celestes, y los démones, cuyo cuerpo es incorruptible. El alma humana presenta la misma estructura que la de los dioses y los démones, anima el cuerpo del hombre, de la mujer y de todos los animales que se hallan en el aire, en la tierra y en el agua. Por tanto, Platón reinterpreta la distinción entre ser humano y animal en el marco de la metensomatosis: todos son seres humanos, en su origen varones, pero sometidos a un proceso de degeneración en función del uso que hayan hecho de su razón en su existencia anterior.

El ser humano, como los demás seres vivos, está constituido a partir del mismo modelo que el universo. Podemos decir de él que es un microcosmos, un universo en miniatura: posee un alma, cuya parte racional presenta los dos mismos círculos de los que está constituida el alma del mundo, que asimismo siguen las mismas proposiciones matemáticas que ella; y también posee un cuerpo, fabricado solamente a partir de los cuatro elementos, de los que está constituido el cuerpo del mundo. Ahora bien, el ser humano

(microcosmos) se distingue del mundo (macrocosmos) por dos propiedades: 1) el cuerpo del ser humano está sometido a la destrucción, a diferencia del cuerpo del mundo que es incorruptible; y 2) el alma del ser humano pasa por diferentes cuerpos en función de la contemplación que ha alcanzado de lo inteligible en su vida anterior, tanto cuando se halla separada del cuerpo como cuando habita en un cuerpo (90b-92c). De este modo, podemos considerar de manera general al ser humano como un compuesto que vincula provisionalmente un alma humana y un cuerpo humano, de sexo masculino o femenino.

a) El alma humana

El alma humana procede de la mezcla que ha permitido la fabricación del alma del mundo y, al mismo tiempo, consta de una doble «parte» mortal: la irascible-agresiva (θυμός) y la deseante-apetitiva (ἐπιθυμία). La primacía del alma sobre el cuerpo es lógica y ontológica. El demiurgo confía a sus asistentes divinos la especie inmortal del alma humana (41c). Anteriormente, el demiurgo sembró y produjo el alma inmortal, es decir, divina, que le permite animar el mundo en su conjunto (34a-40d), y también los astros (41d). Los dioses se sirven más tarde de este material inmortal, procedente de una mezcla alterada, cuando disponen el alma «triple» en el cuerpo humano (69d-72e).

El alma posee una doble naturaleza, al mismo tiempo mortal e inmortal (42a), lo que permite al hombre acceder, por medio del alma, a lo sensible y a lo inteligible, ingredientes de la mezcla constitutiva de la naturaleza psíquica. Pero el alma inmortal del hombre es una mezcla de los «restos» (ὑπόλοιπα, 41d) del alma del mundo. Si bien, a diferencia del alma del mundo (34c), el alma del hombre no antecede al cuerpo en su nacimiento (69d-72e).

La distinción de tres especies de alma en el *Timeo* se corresponde con la psicología expuesta en la *República* (IV 439e-444d). Timeo diferencia las tres especies de alma cuando aborda la constitución del cuerpo y la encarnación del alma humana. En ambos diálogos las tres especies aparecen dispuestas de una manera relativamente idéntica: la especie racional gobierna las otras dos, irracionales, y se sirve concretamente de la especie irascible-agresiva (θυμός), situada en el corazón, para dominar la especie deseante-apetitiva (ἐπιθυμία), situada en el vientre. Pero en el *Timeo* el alma no aparece designada exactamente del mismo modo que en la *República*: en el *Timeo* la tres especies no son de la misma naturaleza, por lo que no son tres partes de una misma alma, como sucede en la *República*, donde el elemento deseante, el irascible y el racional pertenecen a la misma alma humana.

Por tanto, en el *Timeo* el alma humana no es dividida o disociada. El hombre consta de varias especies de la misma alma, ya que a la especie inmortal se añade una especie mortal (89e). Por medio de la distinción entre especies diferentes de alma, Platón asigna exclusivamente a la especie inmortal la función motriz y cognitiva. Las dos especies mortales, auxiliares de la especie inmortal, no se dirigen ni mueven por sí mimas, sino bajo la dirección y hegemonía de la especie racional pedagoga (34c, 41c; cf. 89d).

Todos los vivientes, por definición, son animados, y, como el cosmos es un viviente, debe también ser animado. Si bien el alma es un principio presente en todo el universo, mientras que el alma del mundo y el alma de los dioses están hechas de los dos principios anteriores a las formas inteligibles y a las cosas sensibles, el alma humana está compuesta de: 1) los restos de la composición primigenia (ontológicamente anterior al devenir y cronológicamente anterior a la generación del mundo), y 2) un componente mortal,

que es el origen de los movimientos desordenados del alma. Según sea la mezcla habrá diferentes tipos de almas, mejores o peores[96].

El alma humana es calificada de tripartita, haciendo una referencia clara a la misma analogía política establecida en la *República*. Asimismo, las tres partes del alma se localizan respectivamente en la cabeza, en el pecho y en el vientre. Ahora bien, entre la *República* y el *Timeo* se aprecian ciertas diferencias relevantes: solo la razón es la parte del alma que sobrevive y es inmortal; y la constitución de esta parte del alma, ya se trate de la razón que constituye la totalidad del alma del mundo o de la parte racional del alma humana, es descrita como siendo, en cierta medida, *material*. Por tanto, en cierta manera, desde la perspectiva del diálogo físico se produce un cambio de punto de vista respecto a escritos anteriores: la vida inmortal del alma racional no se concibe tanto como una existencia inmaterial eterna que transcurriría entre las formas inteligibles, sino como una existencia material de continua animación de las estrellas y de los planetas en el espacio y en el tiempo.

Así, en el *Timeo* Platón interconecta dos concepciones diferentes del alma, pero igualmente plausibles –una material y otra inmaterial– presentadas por primera vez en el *Fedón*. El demiurgo modela intencionalmente el alma, de tal modo que posea: 1) un tipo de realidad «intermedia» entre la realidad absoluta de las formas inteligibles transcendentes y la semirealidad de las cosas sensibles emplazadas en el espacio y el tiempo; y 2) configuraciones «intermedias» de las características de lo Mismo y de lo Otro que nos permitan formular juicios epistémicos. De este modo, el estatuto del alma racional es

96 Cf. F. Lisi: «La creación en el *Timeo* 35 a-b», *Hypnos* 7, 2001, p. 11-24.

«anfibio», ya que presenta una afinidad con los dos ámbitos platónicos, el inteligible y el sensible, al mismo tiempo que posee la capacidad de llegar a comprender ambos: en el caso del mundo de las formas inteligibles, esta comprensión se muestra en el nivel del conocimiento (ἐπιστήμη), y en el caso del mundo sensible espacio-temporal, en el nivel de la opinión verdadera (δόξα ἀληθής).

Al comienzo, el demiurgo modeló todas las almas de la misma manera (41e). No obstante, la diferenciación entre el hombre y la mujer fue instituida también desde el inicio por el demiurgo (90e-91a; cf. 41e-42a). La primera generación de hombres, producida por el demiurgo y sus ayudantes divinos, fue una generación exclusivamente masculina. A medida que esos hombres morían y se reencarnaban, aquellos que llevaron una vida moralmente injusta se reencarnaron en mujeres, y aquellos que llevaron una vida con mayor o menor ignorancia se reencarnaron en diferentes especies de pájaros o de animales.

Las mujeres son físicamente menos vigorosas que los hombres, «como la naturaleza humana es doble, el género más fuerte (κρεῖττον)[97] sería el que más tarde recibiría el nombre de 'varón' (ἀνήρ)» (42a). El alma de las mujeres las inclina a llevar una vida injusta, concretamente a la cobardía. «De los que habían nacido varones (τῶν γενομένων ἀνδρῶν)[98], todos los que fueron cobardes y llevaron una vida injusta, según el discurso verosímil, se transformaron en mujeres (γυναῖκες) en el segundo nacimiento» (90e-91a; cf. 42b). Por tanto, para Timeo hay una diferencia «natural» entre las almas humanas de las

97 El comparativo κρεῖττον puede también hacer referencia a una mayor bondad moral en los hombres.

98 Aunque los primeros seres humanos no presenten diferencias sexuales, en este pasaje Timeo alude claramente a los «varones».

mujeres y las de los varones proporcional a la diferencia de vigor físico que las caracteriza, lo que conlleva una superioridad moral natural por parte de los varones. Platón considera a las mujeres como criaturas de una degradación moral dispuesta a servir de prisión para los hombres que, por su cobardía, merecen un castigo (cf. *Leg.* VI, 780e-781d; XII 944d-e). Así pues, el castigo apropiado al alma de un hombre que se ha mostrado moralmente culpable es sufrir una degradación moral aún peor: la reencarnación en el cuerpo de una mujer, es decir, en una criatura de un valor moral intrínsecamente inferior al suyo.

b) La constitución del cuerpo humano

El cuerpo humano está constituido de dos clases de tejidos fundamentales: la médula y la carne. Para producir la médula, el demiurgo primero escoge triángulos regulares y lisos que sean susceptibles de proporcionar el fuego, el agua, el aire y la tierra, presentando la forma más exacta (73b-c). A continuación, el demiurgo elabora una mezcla a partir de estos triángulos perfectos, de la que resulta la médula que se halla en el cerebro, la médula espinal, la médula de los huesos y el esperma (73b-d). En el compuesto de cuerpo y alma que constituye el ser vivo las diferentes partes del alma son fijadas en la médula. Posteriormente, el demiurgo continúa su trabajo (73e-74b), y constituye los tres sistemas:

1) *Sistema circulatorio:* Para la descripción del sistema circulatorio Platón emplea la metáfora del jardín, en dos momentos: a) alude a las redes de vasos que transportan la sangre a todas las partes del cuerpo (77c-e); y b) explica la circulación de la sangre que, en el interior de los vasos, se produce por la descomposición de los alimentos gracias a la acción del fuego, con una doble función: asegurar la nutrición de todas las

partes del cuerpo y constituir el vehículo de la sensación (77e-78b; cf. Anexo 8)[99].

El corazón ocupa una función central, establecido en «un puesto de guardia» (70b), constituye un «nudo de venas y fuente de la sangre que circula impetuosamente por todos los miembros» (70b). Aunque en el funcionamiento del mecanismo fisiológico el corazón ocupe la segunda posición, ya que para hacerlo operacional se precisan los alimentos y la respiración, es un punto central y vital del organismo. Este «puesto de guardia» constituye el punto de partida tanto de la sensibilidad como de la motricidad. En efecto, es el intermediario entre el cerebro, donde se aloja la parte superior del alma, y el resto del cuerpo, ya se trate de una parte o de su conjunto. En el corazón reside la parte superior del alma mortal, la parte irascible-agresiva (θυμός), que presenta una función reguladora: se encarga de hacer aplicar las órdenes de la razón y mantener en buen orden el funcionamiento del cuerpo y, por consiguiente, de la tercera parte del alma, la parte deseante-apetitiva (ἐπιθυμία), que corresponde a la segunda parte de la especie mortal del alma. Por ello, es el punto de partida de las venas, los vasos que están a su disposición para transmitir los mensajes y, asimismo, el punto de llegada de la sangre que viene a él para difundirse por el conjunto del cuerpo hasta alcanzar sus extremidades.

El sistema sanguíneo debe diferenciarse del sistema circulatorio, relacionado con el fuego, motor de la transformación y del trayecto de las partículas que suben de abajo arriba, siguiendo al fuego.

2) *Sistema respiratorio:* Platón pone en conexión el mecanismo de la respiración con el sistema respiratorio. El corazón

99 Platón emplea el término «vasos», sin distinguir entre venas y arterias. Esta distinción quedará establecida con W. Harvey en su obra: *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus,* Fráncfort, Sumptibus Guilielmi Fitzeri, 1628.

y el pulmón (no hay referencia a la existencia de dos pulmones), ubicados en el tórax, lugar en que se sitúa la parte irascible (θυμός), están tan indisolublemente unidos como sus sistemas. No pueden funcionar uno sin otro, ya que el pulmón desempeña la función de «bomba de seguridad» respecto al corazón; sus estados son interdependientes.

El pulmón desempeña una doble función, que se hace explícita naturalmente: a) constituye una muralla de protección que frena la hinchazón del corazón e impide que continúe la taquicardia; y b) modera los fenómenos que alteran el tejido cardiaco y proporciona aliento y descanso en la quemadura ocasionada por el fuego (70c-d). Si el movimiento de los triángulos agudos ígneos provoca un acaloramiento y, en consecuencia, una inflamación del corazón, para preservar su integridad se precisa la intervención del pulmón que así logra enfriarlo. La figura del tejido pulmonar es a la vez vacía, blanda y sin sangre, y, al mismo tiempo, esponjosa, apta para dejar circular «el aire y la bebida» (70c). El pulmón rodea el corazón como un joyero o, siguiendo la misma imagen de Timeo, «como una almohada» (70d), a fin de manifestar el carácter precioso y central del corazón en la constitución del cuerpo humano.

Para la descripción del sistema respiratorio, Platón utiliza la metáfora de la nasa (78a-80d), que consta de dos partes: a) una cavidad central, hecha de fuego y situada en el interior del tronco, y b) dos codos, hechos de aire, que pasan por la nariz y por la boca (78a-d; cf. Anexo 9). Esta estructura sigue un movimiento de alternancia que hace elevarse y hundirse el tórax, y que dura tanto tiempo como la vida. El aire que sigue el fuego[100] mantiene un movimiento circular: inspirado por la

100 En la base de la construcción del sistema respiratorio Timeo sitúa el fuego y el aire como elementos primarios. La explicación parte del propio mecanismo fisiológico: un cuerpo pasa a un cuerpo mayor que él, pero no puede hacerlo a uno más

nariz y por la boca, y espirado hacia el exterior a través del cuerpo (78d-79a), siguiendo un movimiento circular que Platón pone en correspondencia con las otras especies de movimientos (79a-80c).

El sistema respiratorio, relacionado con el aire, es el envoltorio del sistema gaseoso y el elemento penetrante en el cuerpo; de ahí que el rojo provenga de una acción del fuego en el agua formada por triángulos alimentarios. En él el fuego se divide en tetraedros dispuestos a actuar y difractarse, lo que otorga esta particular coloración.

3) *Sistema nutritivo:* La sangre desempeña la función principal en el sistema nutritivo. Su color rojo proviene del fuego, que descompone los alimentos, tanto la bebida como el alimento sólido (80d-e), extraído exclusivamente de las plantas. En el proceso respiratorio el fuego sigue al aire, disuelve los alimentos cuando pasa por el estómago, y fuerza a la sangre a introducirse en los vasos constituidos a tal efecto. Transportada en todas las partes del cuerpo, la sangre alimenta la médula, la carne y el cuerpo en su conjunto (80e-81b).

Como lo semejante se dirige necesariamente a lo semejante por efecto de una atracción, se da un paralelismo entre el macrocosmos y el microcosmos. Esta ley de atracción corresponde al mecanismo del movimiento, ya que cada cosa se dirige al lugar que le es propio, es decir, a lo que le es semejante.

No aparece en el *Timeo* la noción de circulación sanguínea, en el sentido moderno del término, pues la sangre representa el alimento interno del cuerpo: «[...] esas partículas recién cortadas y separadas de sus afines, de frutos o de hierbas, que

---

pequeño (78a). Así, el aire y el fuego, dotados de los corpúsculos más finos, no son retenidos en el cuerpo que atraviesan, a diferencia de lo que sucede con lo que está hecho de agua y de tierra, es decir, de los alimentos líquidos y sólidos, que son retenidos.

dios plantó para nosotros con este mismo propósito, para servirnos de alimento, son de variados colores a causa de su mezcla. Pero sobre estos es el color rojo el que se extiende de manera predominante, al ser su naturaleza fabricada por el corte del fuego en el líquido y por la impronta que deja en él» (80c-e). Los alimentos sólidos son licuados. El color de la sangre no se debe a un color que tendrían los triángulos elementales, sino a una determinada mezcla de partículas que corresponde a un mecanismo preciso.

c) La sensación

En *Timeo* 61c-69a Platón expone el mecanismo de la sensación[101]. Del exterior llegan partículas que presentan determinadas características: forma geométrica –tetraedro, octaedro, icosaedro, cubo–, tamaño, ya que los poliedros regulares poseen tamaños diferentes, y número. Estas partículas entran en colisión con un órgano sensitivo o una parte de un cuerpo vivo, poniéndose algunas de ellas mismas en movimiento. Por medio de la sangre, estos movimientos se transmiten a través de todo el cuerpo y llegan a informar al alma, primero a la parte deseante-apetitiva (ἐπιθυμία) y a la parte irascible-agresiva (θυμός), después a la parte racional, la «inteligencia» (νοῦς). Precisamente, solo en este último nivel interviene el «recordatorio» (ἀνάμνησις), que permite al alma recordar la visión que tuvo de la forma inteligible correspondiente en una existencia anterior, en este momento el ser humano puede saber que tiene una sensación, y, asimismo, puede

101 Sobre el tema del mecanismo de la sensación en el *Timeo*, veáse L. Brisson: «Plato's theory of sense perception in the *Timaeus*. How it works and what it means», en *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 13, 1999, p. 147-176; y del mismo autor: «Perception sensible et raison dans le *Timée*», en *Symposium Platonicum* 4, 1997, p. 307-316.

hablar de ella, a diferencia de las plantas, para las cuales la sensación es extraña a la razón.

Ahora bien, en última instancia, incluso la epistemología se explica por la organización matemática del mundo sensible. El modo en que surgen los signos que dan cuenta de la percepción sensible, considerada como un contacto entre dos cosas sensibles, viene explicado por la estructura matemática del cuerpo y del alma, lo mismo que el modo en que estos signos se transmiten a la inteligencia para poder ser interpretados por ella.

D) ENFERMEDADES DEL ALMA Y DEL CUERPO

Las enfermedades muestran cómo la naturaleza del hombre puede verse alterada. Si el ser vivo debe ser bueno y bello, debe estar bien equilibrado (*Tim.* 84c), es decir, el alma debe estar en equilibrio consigo misma y con el cuerpo, lo que permite alcanzar la bondad del ser vivo en su conjunto (87d). Por ello, la causa de la salud y del equilibrio radica en el movimiento. Para el hombre, imitar el universo consiste en conservar la salud respectiva del cuerpo y del alma, equilibrar su vínculo, permitiendo que el alma ejerza su gobierno, es decir, cumpliendo su función motriz y cognitiva, con lo que imita «la armonía divina» de los movimientos del mundo (80b). De este modo, el hombre debe escoger actividades que no excluyan el alma ni el cuerpo, sino que se ejerzan conjuntamente, para que el principio del movimiento pueda dirigir las otras formas de movimiento. El gobierno de la mejor especie del alma permite al hombre conocer el objeto que es propio de su inteligencia, las formas inteligibles, y practicar la filosofía (88c).

El hombre es una planta celeste (90a) y, asemejándose al objeto de su intelección de acuerdo con la naturaleza originaria, alcanza «la meta de la vida que los dioses propusieron a los

hombres como la mejor tanto para el presente como para el futuro» (90d). La felicidad está al alcance del hombre, siempre que sepa armonizar los movimientos de su cuerpo y de su alma imitando la forma del universo (88c; cf. 47c), cuide de su parte divina y mantenga en buen orden al demon que habita en él (90c), por medio del esfuerzo en el amor al conocimiento y a los pensamientos verdaderos (90b).

En el caso del hombre, la perfección divina y celeste se manifiesta de una manera que no es necesaria ni obligatoria. El hombre es responsable de sus elecciones y solo puede alcanzar la felicidad si logra desprenderse de los lazos que lo vinculan con la χώρα, donde se ubica el mal y lo amorfo. La asimilación del hombre a lo divino solo es parcial y virtual; para alcanzarla, es preciso que se asemeje a lo inteligible de modo voluntario.

Enfermedades del cuerpo

El *Timeo* no establece una definición unívoca del cuerpo, pero afirma el carácter nefasto que puede aportar al alma, no solo en lo que respecta a sus funciones propias, sino también en la relación que puede mantener con esta última entidad. La explicación de las diversas enfermedades Platón la elabora a partir del proceso de la generación y de la corrupción. Las enfermedades pueden poseer una mayor o menor gravedad y afectar al cuerpo de múltiples maneras. Ahora bien, la causa principal de la enfermedad radica en la aparición del desorden (82b). El organismo está constituido por una proporción entre los cuatro elementos –tierra, fuego, agua y aire– y un reparto armónico entre los conglomerados constituidos a partir de ellos. Por tanto, el desorden procede de un deterioro del equilibrio entre los elementos. Las causas primeras de las enfermedades son cuatro (82a-83b):

1) El exceso o el defecto contra la naturaleza de estos elementos, lo que produce una pérdida del equilibrio, debido a una modificación del estado del organismo.

2) El cambio de sitio, cuando uno de los elementos abandona su lugar propio por otro ajeno, lo que implica una modificación contra la naturaleza en la ordenación de cada uno, ya que todo cambio que afecte a un elemento conlleva un nuevo cambio para el resto de elementos.

3) El cambio de estado de uno o de otro, ya que cada elemento posee diversas variedades posibles, lo que implica pérdida de su identidad propia.

4) Las turbaciones que proceden de la asimilación o de la no-asimilación. Esta causa se relaciona con los ciclos fisiopatológicos originados por el movimiento organizado de los elementos.

La modificación en la ordenación de la constitución biológica y anatómica primera se presenta como una modificación o transformación física. En tanto tal, esta modificación genera importantes modificaciones de las cualidades de cada corpúsculo transportado que puede incluso transformarse en su contrario. Entonces, cuando cada uno de los elementos surge o cambia de lugar contra la naturaleza, lo que estaba frío se calienta, lo que era seco se vuelve húmedo, lo que era ligero, pesado, y a la inversa. Por tanto, admiten «todo tipo de cambios en todos los sentidos» (82b). La enfermedad se opone a la salud, como el desorden al orden natural, ya que cuando a un mismo elemento se le añade o suprime el mismo elemento en las mismas condiciones, de la misma manera y según la misma proporción, permanecerá íntegro y sano, mientras que si se produce algún desorden en la entrada o salida, se generará todo tipo de alteraciones y, por tanto, enfermedades y destrucciones infinitas.

No obstante, hay también una segunda clase de causas específicas que explican las enfermedades humanas que dependen

de las combinaciones segundas de los elementos, origen del organismo y de sus constituyentes –médula, huesos, carne y sangre–.

Clasificación de las enfermedades

Platón clasifica las enfermedades que destruyen el cuerpo humano en tres clases: 1) Hay enfermedades producidas por un exceso, por un defecto o por un mal reparto de los componentes elementales, es decir, de los cuatro elementos que constituyen el cuerpo humano (81e-82b). 2) Una segunda clase de enfermedades proviene de una descomposición de los tejidos –la carne y los tendones– que, al licuarse, contaminan la sangre (82b-84d). 3) Un tercer grupo de enfermedades afecta a cada uno de los elementos de los que está constituido el cuerpo humano. Platón distingue cuatro causas: el aire (84d-85a), la flema (85a-b), la bilis (85b-8a) y las fiebres (86a).

La sangre constituye el agente de transmisión de los alimentos a través del cuerpo –función nutritiva–, así como la encargada de trasladar la información sensible hasta el alma –función transmisora– (42e-43c). Esta asociación de la función nutritiva y de la función transmisora en la sangre obedece a tres características presentes en la sangre: 1) dado que consta de los cuatro elementos que se hallan en las plantas, la sangre puede alimentar cada órgano compuesto de ellos y transmitirles una información proveniente de otro objeto del universo, constituido de los mismos elementos; 2) como el fuego predomina en ella, lo que explica como hemos visto su color rojo, la sangre puede descomponer los alimentos para hacer de ella el alimento de otro tejido, y, al poseer gran movilidad, puede transmitir las afecciones (παθήματα) que constituyen la condición necesaria de la sensación; y 3) por último, la sangre circula todo el tiempo y en cada parte del cuerpo, de modo que

está siempre disponible en todas partes, para transportar el alimento a todos los lugares y transmitir la información sensible a través del cuerpo hasta llegar al alma.

Cuando la sangre se corrompe, la médula sufre un proceso de degeneración. Esta degeneración de la médula depende de la corrupción de la sangre que transporta alimento e información a través del cuerpo. Así, las enfermedades mortales sobrevienen cuando la médula en que se fijan las diferentes partes del alma, al ser alimentada de manera inapropiada por la sangre, degenera y se descompone (81b-e). Por tanto, la vida, la vejez y la muerte dependen de una buena constitución de la médula, lo cual a su vez depende de la calidad de la sangre, y, asimismo, esto viene determinado por la calidad de los triángulos que la componen.

Platón aplica el modelo geométrico a la totalidad del ámbito biológico, excluyendo la verificación experimental. Tras la explicación matemática del fenómeno de la visión, Timeo declara que «si alguien pretendiera obtener una prueba para observar en los hechos estos asuntos, ignoraría la diferencia entre la naturaleza humana y la divina, porque solo un dios sabe suficientemente y es capaz al mismo tiempo de mezclar lo múltiple en lo uno y, al contrario, de disolver lo uno en lo múltiple, pero ningún hombre es capaz de hacer ninguna de estas dos cosas, ni ahora ni lo será nunca en el futuro» (68d). Por tanto, para Platón la verificación experimental conlleva una reproducción exacta de la naturaleza, labor imposible tanto para un griego del siglo IV a.C. como para nosotros. Así pues, desde la perspectiva de la historia de la ciencia podemos reconocer la siguiente ambigüedad que recorre el discurso físico del *Timeo*: por una parte, es un texto muy moderno, ya que recurre a la matemática y se somete al rigor de la argumentación deductiva; y, por otra, es muy tradicional, ya que margina la observación y considera la

verificación experimental como imposible e inalcanzable para el hombre de cualquier época.

A) TURBACIONES Y ENFERMEDADES HISTOLÓGICAS

1) Las enfermedades procedentes de turbaciones histológicas afectan a los dos sistemas y al producto de su mezcla, es decir, al esqueleto y a la carne (82e-84c). Platón describe la autodestrucción de la carne mediante la bilis y la flema que produce por su disolución. Asimismo, la aparición de la enfermedad corresponde al dominio inapropiado de uno de los humores consecutivos a un primer trastorno interno, es decir, a una ruptura del equilibrio. La segunda posibilidad del segundo estado remite al sumergimiento del amargor en la sangre, intensificándose entonces el color rojo. Si se mezcla con el negro, se vuelve de un color bilioso (83b; cf. Hipócrates: *VM* 14).

2) Los humores en tanto tales no son causa de las enfermedades, sino su modalidad de funcionamiento: actúan, al circular en un organismo ya desajustado, desordenado. Las turbaciones histológicas se producen por el no-cuidado de la sangre y por una mala higiene de vida (cf. *Resp.* II, 372a sq.).

La falta de tierra, lo que es una causa de la licuefacción, constituye la característica común de las enfermedades. Lo que une la carne a los huesos es una especie de adherente: si la parte nutritiva de la sangre no la alimenta más, se estropea, porque ya no queda asegurada la adherencia entre carne y huesos, y no permite la circulación del alimento. La licuefacción transforma el adherente impidiéndole que constituya el revestimiento y el vínculo, y se disuelve en la carne y los tendones, terminando por despegarse de la superficie de los huesos. A consecuencia de ello, los tendones, llenos de sal, ya no unen y se sueltan, las carnes se despegan y caen en la sangre, pudriéndose. De este modo, las enfermedades

empeoran, al mismo tiempo que aumenta la corrupción y la gangrena.

B) Enfermedades que afectan al sistema humoral

Estas enfermedades se deben a una falta de agua y afectan al sistema sanguíneo (85a-86a). Según su origen –la flema o la bilis–, se agrupan en dos clases:

1) La flema blanca, cuando tiene una ventilación exterior al cuerpo, motea el cuerpo de machas blancas (85a). Se trata de la leucoflegmasia, que se caracteriza por un edema blanco doloroso del miembro afectado, que puede generalizarse, del «alphos», que es una enfermedad de la piel que produce despigmentación, o de la «lepra», en el sentido hipocrático del término. Este tipo de afección dermatológica es curable, no contagiosa y no presenta gravedad. En cambio, si se mezcla con la bilis negra, ataca al cerebro. Si este trastorno sobreviene durante el sueño, es menos grave, porque se trata solo de sueños; pero si se produce mientras está en vela, provoca perjuicios de mayor gravedad, tratándose en este caso de la epilepsia o «enfermedad sagrada» (85b; cf. Hipócrates: *Morb.Sacr.* y *Epid.* VI, VIII 32.). Por su parte, la flema ácida y salada produce todas las enfermedades en forma de catarros.

2) La bilis provoca «las inflamaciones del cuerpo, llamadas así por quemarse e inflamarse» (85b). Timeo presenta dos variedades:

– Las diferentes clases de abscesos o tumores se desencadenan cuando la bilis, al salir del interior del cuerpo, causa los abscesos que llenan de pus procedente de la degradación de la bilis (cf. Hipócrates: *Morb.* II 31 y 32).

– Cuando el derrame de bilis tiene lugar en el interior del cuerpo, el proceso infeccioso puede ser fulminante (85c). Si la cantidad de bilis es mínima, las fibrinas podrán luchar por el frío que desprenden, ya que no fueron desplazadas, por lo que

la bilis se coagulará, formando un coágulo o un cálculo biliar o urinario, como en el caso de la litiasis. Sin embargo, la enfermedad es más grave, cuando gran cantidad de bilis se vierte en la sangre, entonces las fibrinas sanguíneas son desplazadas por el movimiento y por el calor, produciendo el desequilibrio y la corrupción sanguínea (85d). Si la cantidad de bilis vertida corre con mayor fluidez, puede acabar con las fibrinas y coagularlas, incapacitándolas para cumplir su función; y si llega a ser capaz de dominarlas completamente, penetra hasta la sustancia de la médula y la quema, desatando «las cuerdas que allí amarran el alma como las de un barco, y la pone en libertad» (85e; cf. 73d)[102]. Quizás se trate de algunas clases de «enfermedades negras», o de «paludismo» y «fiebres tifoideas». Ahora bien, si la cantidad de bilis vertida, aun siendo considerable, es menor que en el caso anterior, las fibrinas la dominan, entonces: o la bilis se derrama por todo el cuerpo –como en la ictericia–, o la bilis, situada en el tórax o en el abdomen, es empujada a través de las venas, «expulsada del cuerpo como los que huyen de una ciudad en rebelión» (85e), y causa diarrea, disentería y todas las enfermedades de esta clase (86a; se trata de los depósitos, cf. Hipócrates: *Epid.* II, I 17).

c) Enfermedades que afectan al sistema respiratorio

Los trastornos respiratorios son ocasionados por la falta de aire, y presentan dos mecanismos diferenciados:

1) El pulmón[103], «que es el administrador del aire en el cuerpo» (84d), cuando no tiene vías libres y está obstruido

102 Platón compara la enfermedad con un estado de revuelta, disturbio o guerra civil (στάσις, 82a).

103 No aparece tratada esta función en la descripción que anteriormente lleva a cabo Timeo de la estructura del pulmón (70d), ni tampoco cuando describe el proceso de la respiración (78e–79e).

por secreciones, el aire unas veces no encuentra paso y otras entra más de lo que conviene, lo cual afecta tanto al aire exterior inspirado, antes de penetrar en los pulmones, como al aire que se espira. Este atasco selectivo desencadena una corrupción de las partes, que no llegan a refrigerarse por el aire que no han podido recibir, y una dislocación de los vasos sanguíneos que han recibido aire en exceso, afectando también al diafragma. Las enfermedades pulmonares que provoca son «dolorosas, a menudo acompañadas de abundante sudor» (84e; cf. 74c, 83d). Se trata en general de la tisis, de la pleuresía o pneumonías, e incluso del punto de costado (cf. Hipócrates: *Morb.* II 59).

2) La carne, cuando se descompone, forma una especie de bolsa que impide al aire generado en el cuerpo salir al exterior, lo que provoca dolencias, debido a que hinchan los tendones y los vasos sanguíneos, y «estira entonces con ellos hacia atrás los músculos extensores y los tendones contiguos» (84e; cf. 82e, 83c-e). Estas enfermedades son el tétano y la opistonía, variedad de tétano que se caracteriza porque el cuerpo se echa hacia atrás. En todos los casos aparece la gangrena, una contractura que comienza en las mandíbulas, llega al cuello y, por último, se extiende por todo el cuerpo (cf. Hipócrates: *Epid.* V y VI).

d) *Las fiebres*

Proceden de un exceso (86a):

1) El exceso de fuego desencadena continuas inflamaciones y fiebres.
2) El exceso de aire produce fiebres cotidianas.
3) El exceso de agua provoca fiebres terciarias.
4) El exceso de tierra ocasiona fiebres cuartanas.

Asimismo, las dos últimas clases de fiebre se relacionan con el paludismo.

e) *Medicina*

En *Timeo* 81e-90d, Platón establece la distinción entre las causas de las enfermedades corporales (81e) y las enfermedades psíquicas (86b), analiza las patologías que conciernen a las relaciones entre el alma y el cuerpo (87c sq.) y, por último, determina las directrices terapéuticas (88b sq.).

Podemos trazar una *conexión* entre la medicina expuesta en este pasaje del *Timeo* y el discurso físico, encuadrado, como propone Ayache[104], en la estructura del conjunto dialógico. El encadenamiento de los diferentes tipos de enfermedades del cuerpo debe interpretarse como consecuencia de las infracciones en la constitución (σύστασις) y en la disposición (τάξις) natural de los elementos. La medicina tiene como función mantener la estructura interna armónica con vistas tanto a su buen funcionamiento como a la instauración de un buen equilibrio entre el cuerpo y el alma, a quien esta debe dirigir[105].

La existencia de la medicina se fundamenta en la noción de justa medida, que, asimismo, constituye tanto el fundamento de todas las artes –o producciones de la τέχνη– como de la política. Toda arte y toda ciencia debe excluir, en la medida de lo posible, el exceso y el defecto, es decir, debe realizar en sus productos la belleza. Dado que el hombre habita en el mundo sensible, es posible obligar a los contrarios a unirse, reduciendo con ello al mínimo la separación entre el exceso y el defecto. El cuerpo y el alma deben adaptarse uno con otro para que el conjunto sea bello y armonioso (86d-88b). De ahí que la noción de justa medida pueda interpretarse en dos sentidos:

104 Cf. L. Ayache: «Est-il vraiment question d'art médical dans le *Timée*», en *Symposium Platonicum* 4, 1997, p. 56.
105 Cf. C. Joubaud: *Le corps humain dans la philosophie platonicienne: étude à partir du Timée*, París, Vrin, 1991, p. 201-241

1) una adaptación –o preadaptación– mutua de las cualidades, de los valores, que permita una equivalencia entre los dos términos a fin de que el compuesto sea bello; y 2) unas proporciones numéricas correctas que dirijan la composición del propio cuerpo, lo que en la escultura se corresponde con el canon de Policleto. En efecto, la misma noción de justa medida se aplica en ambos casos, pero de manera diferente según el orden en que se produzca. Del mismo modo, en el alma humana debe predominar también la justa medida, siguiendo movimientos proporcionales y amónicos entre las tres especies distintas que la componen (89e-90a).

El hombre, perteneciente al universo, es considerado como una de sus partes, ya que posee una estructura y un funcionamiento paralelos a los del mundo sensible. Por tanto, toda acción sobre uno de los componentes del viviente está sometida a unas reglas precisas. La medicación es un elemento extraño para el cuerpo humano, como su acción es necesariamente violenta, «no hay que irritar con fármacos las enfermedades que no impliquen grandes peligros» (89b)[106]. Sin embargo, las enfermedades graves deben ser curadas, no las otras, que es preciso dejar evolucionar según su proceso natural. Platón alude a la medicación que hace uso de los fármacos purgativos, y reconoce el valor médico de las purificaciones: «la purificación consistía en conservar lo contrario, después de haber eliminado lo que podía haber de perjudicial» (*Soph.* 227d). Por lo tanto, toda curación pasa previamente por una

106 En este punto, concerniente al uso de los medicamentos en la curación médica, Platón difiere de lo expuesto en la *República* (III, 40c sq.). Dado el régimen severo, a lo que se une la práctica de la gimnástica, en el estado ideal no se requiere la presencia de médicos ni de medicamentos. Aquel que sufre una afección mortal morirá de su enfermedad, lo mismo que se dejará morir a aquel que está mal constituido. Bajo estas condiciones, no hay lugar para la actividad de muchos médicos en la *politeía* ideal que Platón propone en la *República*.

purificación de este tipo, imagen de la que lleva a cabo el método de la refutación o división, sin la cual, del alimento que se le suministra, el cuerpo no podría obtener beneficio mientras no expulse los obstáculos internos (*Soph.* 230d; cf. *Crat.* 405a).

Platón distingue las enfermedades que podemos denominar «somatopsíquicas» de las «psicosomáticas» (86b-87b). Al concluir su exposición, señala que el tratamiento más indicado para prevenirlas es el ejercicio o el movimiento físico, por lo que respecta al cuerpo, y el ejercicio no físico o contemplación, por lo que atañe al alma (89d). En definitiva, nos encontramos al final del *Timeo* ante la teoría de la *mens sana in corpore sano*.

III. Estructura del diálogo

Introducción (17a-27b)
- Situación dramática (17a-17b)
- Intervención de Sócrates (17b-20c)
  - resumen de la conversación de la víspera (17b-19b)
  - la petición de Sócrates (19b-20c)
- Intervención de Critias (20c-27a)
  - las fuentes de su relato (20d-23c)
  - el relato (23d-25d)
    - la Atenas antigua (23d-24e)
    - la Atlántida (24e-25d)
  - el proyecto de Critias para responder a la petición de Sócrates (25d-27a)
- Distribución de las funciones (27a-b)

El discurso de Timeo (27c-92c)

Preludio
- Plegaria (27c-d)
- Observaciones preliminares (27d-29d)

- Principios
  - Separación ontológica (27d-28a)
  - Principio de causalidad (28a)
- Aplicación de dichos principios
  - Al mundo sensible (28a-29b)
  - Al conocimiento (29b-d)

1. La razón (29d-47e)
   - Premisas
     - El demiurgo (29d-30c)
     - El viviente en sí (30c-d)
   - Consecuencias
     - El universo es un viviente (30c-31a)
     - El universo es único (31a-b)
   - *El macrocosmos* (31b-40d)
   - El cuerpo del mundo (31b-34a)
     - Contenido (31b-33b)
       - Fue fabricado a partir de cuatro elementos (31b-32c)
       - Contiene la totalidad de los cuatro elementos (32c-33b)
     - Aspecto y movimiento (33b-34a)
         - Es una esfera, sin órganos y sin miembros, que gira sobre su eje (33b-34a)
   - El alma del mundo (34a-40d)
     - Recapitulación y transición (34a-b)
     - El alma es anterior al cuerpo (34b-c)
     - La fabricación del alma del mundo (35a-b)
     - La división del alma del mundo en función de intervalos armónicos (35b-36b)
     - La fabricación del círculo de lo Mismo y de lo Otro, a su vez, él mismo dividido para constituir los círculos en los cuales se mueven los planetas (36b-d)
     - Adaptación del cuerpo del mundo al interior del alma del mundo (36d-e)

- La función cognitiva del alma del mundo (36e-37c)
- La función motriz del alma del mundo (37c-40d)
    - El tiempo, imagen móvil de la eternidad (37c-38c)
    - Los planetas, instrumentos del tiempo (38c-39e)
    - Las cuatro especies de seres vivos (39e-40b)
    - El movimiento de la tierra (40b-c)
    - Alusión rápida a los movimientos de los otros cuerpos celestes (40c-d)

El microcosmos (40d-47e)

- El alma del hombre (40d-44c)
    - Los dioses tradicionales (40d-41a)
    - Alocución del demiurgo a los otros dioses (41a-d)
    - La composición del alma humana. Las leyes del destino (41d-42d)
    - Las almas humanas «sembradas» en la tierra y sobre los planetas (42d-e)
    - La condición del alma reencarnada (42e-44c)
- El cuerpo del hombre (44c-47e)
    - Estructura del cuerpo humano: la cabeza y los miembros (44c-45b)
    - Los ojos y el mecanismo de la visión (45b-46a)
    - Las imágenes en un espejo (46a-c)
    - Oposición entre las causas accesorias y la finalidad de la vista y del oído (46c-47e)

2. LA NECESIDAD (47e-69a)

- La necesidad, la causa errante y el material (47e-53b)
    - La causa errante (47e-48d)
    - El material (48e-49a)
        - «Fuego», «aire», «agua», «tierra», etc. son los nombres de propiedades (49a-50a)

Descripción del material (50a-c)
El material no posee ninguna cualidad propia (50c-51b)
Las formas inteligibles del fuego, del aire, del agua y de la tierra (51b-e)
Recapitulación de estos tres factores: la forma, la copia y el material (51e-52c)
Descripción del caos (52d-53b)
Los cuatro elementos y sus variedades (53b-61c)
Los triángulos primitivos y las superficies de base (53b-54d)
Construcción de las figuras de los cuatro cuerpos componentes elementales (54c-55c)
¿Podría haber cinco mundos? (55c-d)
Correspondencia de los sólidos regulares con los cuatro componentes elementales (55d-56c)
Transmutación de los componentes elementales (56c-57c)
Cambio de aspecto (56c-57c)
Cambio de lugar (57c)
Variedades de cuerpos
Variedades de los componentes elementales (57c-d)
El movimiento y el reposo con respecto a los cuatro elementos (57d-58c):
Variedades de los cuerpos que de ellos resultan:
fuego (58c-d)
aire (58d)
agua (58d-60b)
tierra (60b-61c)
Sensaciones e impresiones (61c-69a)
El tacto (61c-64a)
El placer y el dolor (64a-65b)

- Los sabores (65b-66c)
- Los olores (66c-67a)
- Los sonidos (67a-c)
- Los colores (67c-68d)
- Conclusión (68e-69a)

3. La cooperación de la razón con la necesidad (69a-81e)
   - Recapitulación de la acción del demiurgo (69a-c)
   - El trabajo de sus ayudantes (69c-d)
   - Las partes mortales del alma humana (69d-73b)
     - El sitio de las partes mortales del alma en el cuerpo (69d-72d)
       - El alma mortal está situada en el tórax (69d-70b)
       - La parte irascible-agresiva está situada en el corazón
         - Descripción de la estructura y de la función
           - del corazón (70c)
           - de los pulmones (70c-d)
       - La parte deseante-apetitiva del alma está situada en el vientre (70d-71a)
         - Descripción de la estructura y función
           - del hígado (71a-72c)
           - del bazo (72c-d)
           - de los intestinos (72e-73a)
   - Las otras partes del cuerpo humano (73b-76e)
     - La médula, el esperma y el cerebro (73b-d)
     - Los huesos, la carne y los tendones (73e-74a)
     - La repartición de la carne (74a-75e)
     - La piel, el pelo y las uñas (75e-76e)
   - Anexo: las plantas (76e-77c)
   - Los aparatos funcionales del cuerpo humano (77c-81e)
     - La irrigación que aporta el alimento al cuerpo (77c-78b)

Aparato respiratorio (78b-79a)
Mecanismo (79a-e)
Digresión. Otros fenómenos explicados por el mismo mecanismo (79e-80c)
Cómo la sangre se forma con ayuda de la respiración y es transportada a través de las venas (80d-81e)
Las enfermedades (81e-92c)
Las enfermedades del cuerpo (81e-86a)
Las enfermedades debidas a un exceso, a un defecto o a un mal reparto de los componentes elementales (81e-82b)
Las enfermedades de los tejidos (secundarias) (82b-84d)
Las enfermedades debidas
a la respiración (84d-85a)
a la flema (85a-b)
a la bilis (85b-86a)
a las fiebres (86a)
Las enfermedades del alma (86b-92c)
Origen de las enfermedades (86b-87b)
La salud se halla en el equilibrio (87c-89d)
El cuidado del alma (89d-90d)
La retribución: diferenciación de los sexos y aparición de los animales (90e-92c)

Conclusión (92c)

IV. Datación

Especialmente desde Lutosławski, el *Timeo* forma parte de los últimos escritos platónicos: anterior a las *Leyes* y al inacabado *Critias*, con gran probabilidad fue redactado muy próximo al

Filebo, y posterior al *Teeteto*, al *Parménides*, al *Sofista* y al *Político*[107]. No obstante, Owen inserta el *Timeo* entre los escritos de madurez de Platón, inmediatamente después de la *República*, debido a que en el diálogo físico se sigue aceptando que lo sensible y las formas inteligibles conservan un vínculo semejante al que guardan las «imágenes» con sus «paradigmas» –teoría de la que se aparta Platón en el denominado argumento del Tercer Hombre, planteado en el *Parménides* 132c-133a, y que admite en el *Timeo* (29b, 48e-49a, 50d, 52a, 53c). Asimismo, otro argumento que esgrime Owen es la marcada distinción que aparece en este diálogo entre génesis y *ousía*, característica de los escritos de madurez, que será abandonada en el *Teeteto* (152e-157c, 182c-185a) y en el *Parménides* (152b sq.). La teoría de las formas inteligibles, tal y como aparece planteada en el *Timeo*, parecería no haber sido sometida a las críticas expuestas en el *Parménides*. Asimismo, sostiene Owen que si la teoría matemática de la astronomía de Eudoxo no ha influido en el *Timeo*, se debe a que este diálogo es anterior al astrónomo y matemático de Cnido[108], que se instaló en Atenas con anterioridad a 368 a.C.

107 Cf. W. Lutosławski: *The origin and growth of Plato's logic, with an account of Plato's style and chronology of his writings* [1897], Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1983. Partidarios de esta datación, coincidente con el orden de lectura de los diálogos desde la Antigüedad, fueron C. Ritter: «Timaios», *Philologus* 62, 1903, p. 410-418; U. Wilamowitz-Möllendorf: *Platon. Sein Leben und seine Werke*, Berlín, Weidmann, 1929; W.D. Ross: *Teoría de las Ideas de Platón* [1951], trad. de J.L. Díez Arias, Madrid, Cátedra, 1997⁴, p. 145-165; F.M. Cornford: *Plato's Cosmology*, p. 1-8; y W.K.C. Guthrie: *Historia de la Filosofía Griega. vol. V. Platón. Segunda época y la Academia* [1978], trad. de A. Medina, Madrid, Gredos, 1992, p. 258-259.

108 Eudoxo de Cnido (*ca.* 391/90-339/8 a.C.) se instala en Atenas con el médico Teomedonte, atraído por la fama de los socráticos (D.L. VIII 86), contando alrededor de 23 años, en torno a 368/7. Siguiendo el testimonio de Soción, podemos suponer que fue entonces cuando encuentra a Platón (cf. F. Wehrli: *Sotion. Die Schule des Aristoteles*, Supplementband II, Basilea-Stuttgart, Schwabe, 1978, p. 48-49; y F. Lasserre (ed.): *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, herausgegeben, übersetzt und komentiert von F.L., Berlín, W. de Gruyter, 1966, p. 138, quien minimiza la influencia de Eudoxo sobre Platón y sitúa el viaje en 366). Esta primera estancia en Atenas de Eudoxo dura sola dos meses (D.L. VIII 87), desde donde regresa a Cnido, y parte a Egipto, en compañía del

En abierta oposición a Owen, Cherniss[109] rechaza que Platón hubiera abandonado el dualismo génesis-*ousía* con posterioridad a la redacción del *Parménides* y el *Teeteto*, ya que también aparece expuesta en otros diálogos del período de vejez como el *Sofista* y el *Filebo*. Para Cherniss, la tesis de Owen se enmarca dentro de los principios metodológicos de la tradición analítica, que tratan de situar la teoría de las Ideas, incluyendo el *Timeo*, en el período de madurez.

Brandwood[110], Thesleff[111] y Ledger[112] sitúan el *Timeo* entre los seis últimos diálogos, conformando un mismo grupo con las *Leyes*, el *Critias*, el *Político*, el *Sofista* y el *Filebo*. Ahora bien, la

---

médico Crisipo, con una carta de recomendación del rey de Espara Agesilao para el Faraón Nectanabis, quien le puso en contacto con los sacerdotes (D.L. VIII 90). En Egipto permanece dieciséis meses, desde donde se dirige a Cícico y a la Propóntide para dar lecciones (D.L. VIII 87). Tras visitar la corte de Mausolo, vuelve a Atenas, sin duda para llevar a cabo una estancia más larga, rodeándose de «muy numerosos discípulos, según dicen algunos, para fastidiar a Platón» (D.L. VIII 87).
Hasta la edición de los fragmentos por Lasserre, se ha considerado generalmente que la relación mantenida entre Eudoxo y Platón era muy estrecha. Así, la mayoría de los testimonios transmitidos por los antiguos lo presentan como un discípulo u oyente de Platón (Soción, D.L. VIII 86), uno de los amigos de Platón (Estrabón, T 9), o uno de sus familiares, junto a Aristóteles (Plutarco, D 70 Lasserre). Sin embargo, Eudoxo no figura en la lista de discípulos de Platón que nos aporta Diógenes Laercio (D.L. III 46) y su biografía está incluida en el capítulo dedicado a los pitagóricos (D.L. VIII 86-91). (Sobre otros testimonios que presentan a Eudoxo como amigo de Platón o como platónico, véase W.D. Ross: *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1924, t. I, p. 198; sobre Eudoxo de Cnido, véase la entrada de J.-P. Schneider: «Eudoxe de Cnide», en R. Goulet (ed.): *Dictionnaire des philosophes antiques*, París, CNRS, 2005, t. III, p. 293-302).

109 Cf. H. Cherniss: «The relation of the *Timaeus* to Plato's later dialogues», *American Journal of Philology* 78, 1957, p. 225-266 [reimpresión de Leonardo Tarán (ed.): *Selected Papers*, Leiden, Brill, 1977, p. 298-339]; y «*Timaeus* 38a8-b5», *Journal of Hellenic Studies* 77, 1957, p. 18-23 [reimpresión *Selected Papers*, Leiden, Brill, 1977, p. 340-345].

110 L. Brandwood: *The chronology of Plato's dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; y «Stylometry and chronology», en R. Kraut (ed.): *The Cambridge companion to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 90-120.

111 H. Thesleff: *Studies in Platonic chronology*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 1982; y «Platonic chronology», *Phronesis* 34, 1989, p. 1-26.

112 Cf. G.R. Ledger: *Re-counting Plato: A computer analysis of Plato's style*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

dificultad estriba en el establecimiento de una cronología específica de este grupo: para Ledge, el *Timeo* se emplaza al final, precediendo a las *Leyes*, a diferencia de Brandwood y Thesleff que, en base a diferentes argumentos, lo ubican al comienzo, antes que el *Político* y el *Sofista*.

Por nuestra parte, consideramos el *Timeo* una obra tardía, apoyándonos en criterios estilométricos y de crítica y argumentación filosófica. La introducción del tercer género[113] espacio-temporal, la χώρα, soluciona las aporías dirigidas contra la teoría de las formas inteligibles en el *Timeo*. De ahí que este diálogo sea una obra de vejez –y no de juventud o madurez, como proponen los seguidores de Owen–, necesariamente posterior al *Parménides*.

V. Influencias en la Antigüedad y el Medievo

De la antigua Academia hasta el neoplatonismo, el *Timeo* siempre ha centrado las reflexiones de los platónicos de la Antigüedad. Este es el período que compone más comentarios dedicados al *Timeo*. En la antigua Academia, tanto Clearco como Jenócrates estudiaron en profundidad este diálogo. Pero se atribuye a Crantor el primer comentario al *Timeo* de Platón, según el testimonio de Proclo, al interpretar el primer *lemma* de la Atlántida (20d-e)[114]. Asimismo, conservamos restos de la traducción latina de Cicerón correspondientes al *Timeo* 27d-47b[115].

113 «Género» no debemos entenderlo en un sentido lógico moderno, como concepto genérico, sino en el de γένος. El tercer género no es un concepto bajo el cual están subsumidos otros, sino un componente esencial para comprender la generación del cosmos.

114 Cf. Proclo: *In Timaeum* I, 76.1 sq. [Diehl]: «el primer exégeta de Platón»; cf. I, 277.8 sq.

115 Cf. *M. Tulli Ciceronis De divinatione. De Fato. Timaeus*, ed. W. Ax, Leipzig, Teubner, 1938.

Entre los platónicos medios, el médico griego Galeno aborda con rigor este diálogo en *De placitis Hippocratis et Platonis*[116] y *Quod animi mores*[117]. En la construcción de un corpus doctrinal, especialmente en lo referente a la teoría de los elementos o del alma, el médico platónico interpreta el *Timeo* con mayor libertad que sus antecesores, debido a su lectura directa del texto platónico y a su alejamiento de interpretaciones enmarcadas en un contexto escolar. El *De animae procreatione in Timaeo*[118] de Plutarco integraría, junto a otro tratado perdido, un trabajo exegético del diálogo platónico. Por su parte, Plotino no elabora un «comentario», en sentido estricto, del *Timeo,* pero en los tratados de las *Enéadas* incluye una hermenéutica constante de este diálogo. El fundador del neoplatonismo no identifica al demiurgo con el alma del mundo, sino con el «viviente inteligible» (ζῷον νοητόν). De este modo, se aparta de la intención cosmológica que en Platón dominaba la introducción del viviente inteligible y de la eternidad, para concentrar sus análisis en una arquitectura henológico-procesional[119]. Jámblico compuso una monografía de este

116 Cf. *Galeni De placitis Hippocratis et Platonis*, ed. Ph. De Lacy, 3 vols., Berlín, Akademie, 1978-1984.

117 Cf. L. García Ballester: *Alma y enfermedad en la obra de Galeno*, traducción y comentario del escrito '*Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*', Valencia-Granada, Albatros, 1972.

118 Cf. Plutarco: *La generazione dell'anima nel Timeo*, introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di F. Ferrari e L. Baldi, Nápoles, M. D'Auria, 2002.

119 Para Plotino, el mundo sensible es una imagen (εἰκών) en el sentido más estricto de la palabra. Así, mientras la Inteligencia y el Alma son hipóstasis autoconstitutivas, el mundo sensible no lo es, ya que, al ser una imagen del mundo inteligible, necesita de un medio distinto en el que subsistir (cf. *En.* V, 3 [49] 8, 12-15). Pero, a diferencia del *Timeo* de Platón, donde la causa eficiente (el demiurgo) se diferencia de la causa ejemplar (el viviente inteligible), en las *Enéadas* una misma hipóstasis es al mismo tiempo causa eficiente y causa ejemplar. La Inteligencia se autoconstituye, lo que implica que en ella el hecho de existir como modelo y el crear una imagen de sí misma se identifican, en contraste con el mundo sensible, cuya realidad es puramente icónica. Plotino, en contra de los gnósticos, considera la realidad icónica propia del mundo sensible como buena. Los múltiples reflejos en los que se dispersa el mundo sensible constituyen una consecuencia del mecanismo de la procesión cuando llega a sus últimas etapas.

diálogo, además de un *Comentario al Timeo*[120]. Para el neoplatónico de Calcis la intencionalidad del diálogo físico es mostrar la concepción platónica de la cohesión en la generación del universo, siendo un *lógos* divino el punto de partida y principio de toda la naturaleza y del cosmos. Para Proclo, quien le consagra un *Comentario,* del cual conservamos hasta la interpretación en su libro V de 44d2[121], el *Timeo* constituye el diálogo que concentra la física de Platón, analizándolo desde la perspectiva de una dialéctica *teológica,* extraída del *Parménides.*

Pero los platónicos griegos no son los únicos que se interesan en el *Timeo*, exponiendo sus teorías en comentarios y tratados. La filosofía platónica de la época imperial, expresada en latín, construye su terminología tomando como base de referencia este diálogo platónico. Así, el medioplatónico Apuleyo elabora una teoría de los principios –Dios, materia y formas–, extrayendo sus teorías fundamentales del *Timeo*. Por su parte, Calcidio, además de un comentario, que contiene especulaciones matemáticas, es autor de una traducción parcial del *Timeo* al latín, que se detiene en 53c[122]. Este comentador latino, que se lo vincula tanto con la corriente del plato-

120 Cf. *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta,* ed. J.M. Dillon, Leiden, Brill, 1973.

121 Cf. *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria,* ed. E. Diehl, 3 vols., Leipzig, Teubner, 1903-1906.

122 Los únicos diálogos de Platón, accesibles en traducciones latinas, son los siguientes: el *Fedón* y el *Menón*, traducidos por Enrique Aristipo; el *Parménides*, por la mediación del comentario de Proclo, traducido por Guillermo de Moerbecke (cf. *Proclus. Commentaire sur le Parménide, traduction de Guillaume de Moerbeke*, ed. C. Steel, 2 vols., Lovaina-Leiden, KUL-Leuven University Press, 1982-1985); y el *Timeo*, gracias a Calcidio, por la autoridad de teólogos cristianos como San Agustín, a lo que se une la contribución de los glosistas del siglo XII como Guillermo de Conches y Bernardo de Chartres (cf. *The 'Glosae super Platonem' of Bernard of Chartres*, ed. P.E. Dutton, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1991; y *Guillelmi de Conchis Glosae super Platonem*, ed. E. Jeauneau, Turnhout, Brepols, 2006). Sobre el comentario de Calcidio al *Timeo*, véase S. Gersh: *Middle Platonism and Neoplatonism: the Latin tradition*, vol. I, Notre Dame [Ind.], University of Notre Dame Press, 1986, cap. 6, p. 421-492.

nismo medio como con la del neoplatonismo[123], lleva a cabo una exégesis propiamente *física* del diálogo, aplicando una óptica aristotélica a la exposición de la existencia de un mundo en devenir. A su vez, en la *Consolación de la filosofía*, Boecio concibe la eternidad como Transcendencia divina del tiempo, Plenitud divina e Inteligencia divina, poniendo en relación el tratado 45 *Sobre la eternidad y el tiempo* (*En.* III, 7) de Plotino con el *Timeo* de Platón.

En los albores de la Edad Media, el *Timeo* es probablemente el diálogo de Platón más leído por los Padres de la Iglesia[124], ejerciendo enorme influencia en la fundamentación de la primera teología cristiana. Los autores patrísticos reconocen en este diálogo una versión «laica» del relato bíblico de la creación, interpretando la hipótesis del mundo generado (γενητός, 28b) en el sentido de una creación *ex nihilo*.

Para los autores medievales pertenecientes a los tres mundos culturales y religiosos –Judaísmo, Cristianismo e Islam–, debemos consagrarnos a imitar la naturaleza, especialmente aquello que constituye el más digno objeto de imitación, el orden majestuoso de los cielos, para así lograr poner orden en nuestras vidas (47b y 90d). El demiurgo produce directamente los cuerpos celestes, mientras que nuestros cuerpos fueron fabricados por divinidades subalternas, auxiliares. Nuestra alma, que presenta una estructura circular análoga a la del alma del mundo, debe esforzarse por moverse siguiendo el mismo orden que el macrocosmos. En este sentido, Bernardo de Chartres († 1126) señala que el tema

123 La vinculación con el platonismo medio procede fundamentalmente de la teoría de los principios que Calcidio extrae de su lectura del *Timeo* : Dios (*deus*), materia (*silva*) y modelo o forma (*exemplum*). Por lo que concierne a la vinculación con el neoplatonismo los intérpretes parten de una posible influencia de Porfirio, concretamente en lo referente a la transmigración del alma huma y su reencarnación.

124 Sobre la importancia del *Timeo* en Eusebio de Cesarea, véase E. des Places: *Eusèbe de Cesarée commentateur. Platonisme et Écriture sainte*, París, Beauchesne, 1982, p. 25.

central del *Timeo* es la justicia natural *(naturalis justitia)*[125]. Desde una interpretación próxima, Averroes declara en su prefacio al cometario a la *Física* de Aristóteles que los sabios estudian la física «porque saben que la naturaleza de la justicia radica en la esencia de las cosas (*sciverint [...] naturam justitiae existentem in substantia rerum*), por lo que desean imitar esta naturaleza y adquirir esta forma»[126]. En efecto, la física es un camino intermediario para la antropología. Por ello, las virtudes morales están presentes en el mundo físico. La justicia no es propiedad exclusiva del hombre, sino que se halla presente en la estructura interna de la realidad objetiva. El buen orden del mundo debería bastar para conducir nuestras almas de una manera también ordenada.

VI. Tradición manuscrita

El texto del *Timeo,* que forma parte junto al *Clitofón*, la *República* y el *Critias* de la tetralogía VIII, no figura en el códice Clarkiano (B), el más antiguo y distinguido de la colección platónica de los manuscritos de Platón, utilizado para otros diálogos que figuran en las tetralogías I-VI.

El más antiguo de los manuscritos del *Timeo* es el *Parisinus graecus* 1807 (A de Bekker, *Codex Coislianus* de la Biblioteca Nacional de Francia), escrito a finales del siglo IX, fue descubierto en 1490 por Juan Láscaris, quien lo trajo de Oriente. Este manuscrito, redactado en unciales a dos columnas, constituye la

125 Cf. P.E. Dutton: *The 'Glosae super Platonem' of Bernard of Chartres*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1991, p. 140, 32 s.

126 Averroes: *Comentario Medio a la Física*, Prefacio [en latín], t. IV, ed. Juntes, Venecia, 1552, p. 2 c. Véase S. Harvey: «The Hebrew translation of Averroes' *Prooemium* to his *Long Commentary on Aristotle's Physics*», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 52, 1985, p. 55-84.

base principal de las ediciones de Burnet (*Platonis Opera,* tomo IV, Oxford, Clarendon Press, 1902) y de Rivaud (*Platon. Œuvres complètes,* tomo X, París, Les Belles Lettres, 1925). A^2 es la corrección de A ya terminado, pero realizada sobre otro códice, y no sobre la base del modelo sobre el que se copió A.

Un segundo grupo de manuscritos es represando por el *Vindobonensis* 21, de la Biblioteca de Viena (Y de Schanz[127] y de Burnet[128], Υ de Bekker), escrito en cursivas, probablemente a finales del siglo XIV, que nos proporciona el acceso a una tradición manuscrita sensiblemente diferente a la de A, pero cuya autoridad, según el parecer de Rivaud, es equivalente[129]. De este texto adopta Burnet gran parte de sus lecciones, y el ejemplo es seguido también por Rivaud. El *Vindobonensis* 54 (W de Burnet[130] y de Alline[131]), que es anterior a Y, probablemente del siglo XI, casi siempre coincide con Y, cuando este difiere de A. En casos decisivos del diálogo, W refuerza las lecturas adoptadas en que nos separamos del texto de Burnet, cuando prefiere A, y decidimos apoyarnos en Y. Asimismo, muchos testimonios de W aparecen en los comentaristas antiguos, como Proclo y Calcidio. Desgraciadamente, el manuscrito de W presenta numerosas lagunas y omisiones, que nos hacen ser prudentes en cuanto a un uso preferente de sus lecciones.

Poseen gran valor histórico los testimonios de manuscritos posteriores de los siglos X-XI, como el del *Vindobonensis* 55 (F de Schenider y de Burnet), el del *Palatinus Vaticanus* 173 (P de Burnet) y el del *Parisinus graecus* 1812 (1812 de la Biblioteca Nacional de Francia), del siglo XV, que sirvió probablemente de base

127 Cf. M. Schanz: *Über den Platocodex der Markusbibliothek in Venedig: Append. Class.4 Nr.1 den Archetypus der Zweiten Handschriftenfamile mit einer vollstandigen Collation seiner Scholien*, Leipzig, [s.n.], 1877, p. 60 y 89 sq.
128 Cf. J. Burnet: *Platonis Opera*, t. IV, Oxford, Clarendon Press, 1902, p. iv y xii.
129 Cf. A. Rivaud: *Platon. Œuvres complètes*, t. X, París, Les Belles Lettres, 1925, p. 121.
130 Cf. J. Burnet: *ed. cit.*, p. vii.
131 Cf. H. Alline: *Histoire du texte de Platon*, París, Champion, 1915, p. 239-243 y 323.

para la edición de Henri Estienne. Aunque presente omisiones, alteraciones y glosas marginales añadidas al texto, dadas las múltiples revisiones a las que se ha visto sometido, en el manuscrito 1812 hallamos los vestigios de una antigua tradición, diferente a las prioritarias de A y de Y.

Igualmente, hemos tenido en cuenta las referencias que aparecen en los comentarios de Proclo y de Calcidio, así como en las citas del *Timeo*, incluidas en las obras de Cicerón, Eusebio, Galeno, Filópono, Plutarco, Sexto Empírico y Estobeo; y hemos prestado atención a las ediciones, índices y comentarios modernos de Bekker, Cornford, Hermann, Sachs, Schneider, Stallbaum y Taylor.

BIBLIOGRAFÍA*

EDICIONES, TRADUCCIONES Y COMENTARIOS

a) Ediciones del texto griego

BEKKER, Immanuel: *Platonis et quae vel Platonis esse feruntur vel Platonica solent comitari seripta graece omnia ad codices manuscriptos recensuit variasque inde lectiones*, vol. VII, Londres, excud. A.J. Valpy, sumpt. R. Priestley, 1826.

BURNET, John: *Platonis Opera* recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. B., tomus IV, Oxford, Clarendon Press, 1902.

HERMANN, Karl Friedrich: *Platonis Dialogi secundum Tharsylli Tetralogias dispositi*, tomus IV, *Respublica, Timaeus, Timaeus Locrus, Critias, Minos*, Leipzig, Teubner, 1887-1902.

STALLBAUM, Gottfried: *Platonis Opera Omnia* recensuit et commentariis instruxit G. S., tomus VII, Gota-Erfurt, Hennings, 1838.

* Para completar este repertorio bibliográfico sobre el *Timeo*, nos remitimos a las bibliografías platónicas publicadas en la revista *Lustrum* y posteriormente en la editorial Vrin de París: [1950-1958] H. Cherniss, *Lustrum* 4, 5 [Gotinga, Vandenhoeck und Ruprecht], 1959-1960; [1958-1975] L. Brisson, *Lustrum* 20, 1977; [1975-1980] L. Brisson, *Lustrum* 25, 1983 (corrigenda, *Lustrum* 26, 1984, pp. 205-206); [1980-1985] L. Brisson, H. Ioannidi, *Lustrum* 30, 1988 (corrigenda, *Lustrum* 31, 1989, pp. 270-271); [1985-1990] L. Brisson, H. Ioannidi, *Lustrum* 34, 1992; [1990-1995] L. Brisson, con la colaboración de F. Plin: *Platon 1990-1995: bibliographie*, París, Vrin, 1999; [1995-2000] L. Brisson, B. Castelnérac, con la colaboración de F. Plin: *Platon 1995-2000: bibliographie*, París, Vrin, 2004. Para las publicaciones aparecidas entre 2000 y 2009, puede consultarse la bibliografía platónica elaborada por L. Brisson, con la colaboración de M. Chase y F. Plin, del Centro Jean Pépin, UPR 76 del CNRS (Villejuif): http://www.platosociety.org/newbibliography.html

b) Ediciones bilingües

ARCHER-HIND, Richard D.: *The Timaeus of Plato*, edited with introduction and notes, Londres-Nueva York, MacMillan, 1888 [reimpresión 1973].

BURY, Robert G.: *Plato*, vol. IX, *Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*, with and English translation by R.G. B., Londres-Cambridge [Mass.], Loeb Classical Library, 1929 [reimpresión 1999].

FRONTEROTTA, Francesco: *Timeo*, introduzione, traduzione e note, Milán, Biblioteca Universale Rozzoli, 2003.

LOZZA, Giuseppe: *Platone. Timeo*, a cura di G. L., Milán, Mondadori, 1994.

MARTIN, Thomas-Henri: *Études sur le Timée de Platon*, Paris, Ladrange, 1841 [reimpresión París, Vrin, 1981].

PAULSEN, Thomas & REHN, Rudolf: *Platon. Timaios*, Griechisch-Deutsch, Übers., Anm. und Nachw., Stuttgart, Reclam, 2003.

RIVAUD, Albert: *Platon. Œuvres complètes*, X: *Timée-Critias*, texte établi et traduit, París, Les Belles Lettres, 1925.

VIVES, Josep: *Diàlegs. Timeu, Crítias*, text revisat, traducció i notes, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 2000.

WARRINGTON, John: *Plato, Timaeus*, translated and introduced, Londres-Nueva York, Dent, 1965.

WIDDRA, Klaus: *Timaios, Kritias, Philebos*, Bearbeitet von Kl. W., Griechischer Text von A. Rivaud und A. Diès, Deutsche Übersetzung von Hieronymus Müller und Friedrich Schleiermacher, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.

ZEKL, Hans Günther: *Timaios*, Griechisch-Deutsch, hrsg. und übers. mit einer Einl. und mit Anm., Hamburgo, Meiner, 1992.

c) Traducciones

ACRI, Francesco: *Platone. Dialoghi.* Versione di F. A., a cura di Carlo Carena, con un saggio introduttivo di P. Treves, Turín, Einaudi, 1970.

ADORNO, Francesco: *Dialoghi Politici e Lettere di Platone,* a cura di F. A., vol. I, Turín, UTET, 19702.

APELT, Otto: *Platons Dialoge. Timaios und Kritias*, übersetz und erläutert von O. A., Leipzig, Meiner, 1922.

BRISSON, Luc: *Platon. Timée/Critias*, traduction inédite (avec la collaboration de Michel Patillon), introduction et notes par L.B., París, Flammarion, 1992, 2001[5].

CORNFORD, Francis MacDonald: *Plato's Cosmology*. The *Timaeus* of Plato translated with a running commentary, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1937.

EGGERS LAN, Conrado: *Platón. Timeo*, traducción, introducción y notas (las notas 104-273 fueron realizadas por Ivana Costa), Buenos Aires, Colihue, 1999.

FRACCAROLI, Giuseppe: *Platone. Il Timeo,* tradotto con prefazione, prolegomeni, appendice «Dante e *Il Timeo*» da G. F., Turín, Fratelli Bocca, 1906.

GARCÍA BACCA, Juan David: *Platón. Obras completas*, t. VI. *Timeo. Critias. Cratilo*, traducción, prólogo, notas y clave hermenéutica de J. D. G. B., Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1980.

GIARRATANO, Cesare: *Platone. Il Timeo*, trad. di C. G., introd. e comm. di Giuliano Manacorda, Bari, Laterza, 1950.

HILDEBRANDT, Kurt: *Platon. Timaios und Kritias*, Leipzig, Meiner, 1942.

JOWETT, Benjamin: *The Dialogues of Plato*, transl. into English, vol. III, Oxford, Clarendon Press, 1871 [reimpresión 1967].

KALKAVAGE, Peter: *Plato's Timaeus*, translation, glossary, apprendices, and introductory essay, Newburyport [Ma.], Focus Philosophical Library, 2001.

KALPHAS, Basile: Πλάτων. Τίμαιος, introd., trad. y notas, Atenas, Polis EPE, 1995.

KAPFERER, Richard & FINGERLE, Anton: *Platons Timaios, oder die Schrift über die Natur*, übersezt und erläutert von R.K. mit A.F., Stuttgart, Hippokrates-Verl., 1952.

LEE, Desmond: *Plato, Timaeus and Critias*, translated with an introduction and an appendix on *Atlantis*, Londres, Penguins Books, 1977.

LISI, Francisco L.: *Platón. Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*, traducción, introducción y notas por Mª. Ángeles Durán y F.L., Madrid, Gredos, 1992.

MOREAU, Joseph: *Timée*, en *Œuvres complètes* de Platon [Pléiade] II, París, Gallimard, 1942.

PARK, Chong-Hyun: *Plato's Timaeus*, traducción coreana, introducción y notas de Ch.-H.P., con la colaboración de Young-KyumKim, Seúl, Seokwangsa Press, 2000.

PÉREZ MARTEL, José María: *Platón. Ión, Timeo, Critias*, traducción, introducción y notas, Madrid, Alianza, 2004.

PISCHEL, Barbara: *Die atlantische Lehre*. Übersetzung und Interpretation der Platon-Texte aus *Timaios* und *Kritias*, Fráncfort, P. Lang, 1982.

PUGLIESE CARRATELLI, Giovanni: *Platone. Tutte le Opere*, Florencia, Sansoni, 1974.

REALE, Giovanni: *Platone, Timeo*, Milán, Rusconi, 1994.

SAMARANCH, Francisco de P.: *Platón. Timeo*, Buenos Aires, Aguilar, 1963.

TAYLOR, Alfred Edward: *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Clarendon Press, 1928 [reimpresión 1962].

TAYLOR, Thomas: *The Cratylus, Phaedo, Parmenides, Timaeus and Critias of Plato*, translated from the Greek by Th. T., with notes on the *Cratylus*, and explanatory introduction to each dialogue, Minneapolis, Wizards Bookshelf, 1976.

VELÁSQUEZ GALLARDO, Óscar: *Platón. Timeo*, versión del griego, introducción y notas, Santiago de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2004.

ZEYL, Donald J.: *Timaeus*, translated, with introduction, Indianapolis-Cambridge, Hackett, 2000.

ESTUDIOS GENERALES

ASHBAUGH, Anne Freire: *Plato's theory of explanation. A Study of the cosmological account in the Timaeus*, Nueva York, State University of New York Press, 1988.

BENI, Paolo: *In Platonis Timaeum siue in naturalem omnem atque diuinam Platonis et Aristotelis philosophiam decades tres*, Roma, ex Typographia Gabiana, 1594.

BETEGH, Gábor: «Cosmological ethics in the *Timaeus* and early Stoicism», *Oxford studies in ancient philosophy* 24, 2003, pp. 273-302.

BLACK, John A.: *The four elements in Plato's Timaeus*, Lewiston [N.Y.], Edwin Mellen Press, 2000.

BRAGUE, Rémi: «The body of the speech. A new hypothesis on the compositional structure of *Timaeus*' monologue», en *Platonic Investigations*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1985, pp. 53-83.

BRISSON, Luc: *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, París, Klincksieck, 1974. [3ª ed., Sankt Augustin, Academia Verlag, 1998].

BRISSON, Luc & MEYERSTEIN, F. Walter: *Inventer l'univers. Le problème de la connaissance et les modéles cosmologiques*, París, Les Belles Lettres, 1991. [Trad. inglesa: *Inventing the universe: Plato's Timaeus, the Big-Bang and the problem of scientific knowledge*, Albany [N.Y.], State University of New York Press, 1995].

BRISSON, Luc: «Le *Timée* comme mythe et comme modéle cosmologique», en *Lectures du Timée de Platon*, Lille, Publication du groupe Philosophie de la MAFPEN de Lille, 1994, pp. 38-48.

BRISSON, Luc: «La misura nel *Timeo* di Platone», *Atti della Accademia di Scienze morali e politiche della Società nazionale di Scienze, Lettere ed Arti di Napoli* 105, 1994, pp. 219-259.

CALVO, Tomás & BRISSON, Luc (eds.): *Interpreting the Timaeus-Critias*. Proceedings of the IV Symposium Platoniscum. Selected papers, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1997. (= *Symposium Platonicum* 4).

CARONE, Gabriela Roxana: *Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

CORNFORD, Francis MacDonald: *Plato's Cosmology*. The *Timaeus* of Plato translated with a running commentary, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1937.

COUISSIN, Paul: *L'Atlantide de Platon et les origienes de la civilisation*, Aix-en-Provence, Ed. du Feu, 1928.

DILLON, John: «The riddle of the *Timaeus*: Is Plato sowing clues?', en Mark Joyal (ed.): *Studies in Plato and the Platonic Tradition: Essays presented to John Whittaker*, Ashgate Publishing Co., Aldershot, 1997, pp. 25-42.

DISERTORI, Beppino: *Il messaggio del Timeo*, Padua, CEDAM, 1965.

DRUART, Thérése-Anne: «The *Timaeus* revisited», en Johannes M. van Ophuijsen (ed.): *Plato and Platonism*, Washington, The Catholic University of America Press, 1999, pp. 163-178.

FERRARI, Franco: «Separazione asimmetrica e causalità eidetica nel *Timeo*», en Linda M. Napolitano Valditara (ed.): *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al Timeo di Platone*, Milán, Vita e Pensiero, 2007, pp. 147-172.

FIGAL, Günter: «Warum soll man über die Welt eine Geschichte eszählen? Der *Timaios* als Traktat vom Abbild», en *Das Untier und die Liebe*, Stuttgart, Metzler, 1991, pp. 86-109.

FOX MORCILLO, Sebastián: *In Platonis Timaeum commentarii*, accessit locuples rerum & uerborum in iisdem memorabilium index, Basilea, per Ioannem Oporinum, 1554, mense Augusto 1558.

GADAMER, Hans-Georg: *Idee und Wirklichkeit in Plato Timaios*, Heidelberg, Winter, 1974.

GLOY, Karen: *Studien zur platonischen Naturphilosophie im Timaios*, Wurzburgo, Königshausen-Neumann, 1986.

HERSHBELL, Jackson P.: «Empedoclean influences on the *Timaeus*», *Phoenix* 28, 1974, pp. 145-166.

JOHANSEN, Thomas Kjeller: *Plato's natural philosophy: a study of the Timaeus-Critias*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

LAMPERT, Laurence & PLANEAUX, Christopher: «Who's who in Plato's *Timaeus-Critias* and why», *Review of Metaphysics* 52, 1998-1999, pp. 87-125.

LEE, Kyung Jik: *Platons Raumbegriff. Studien zur Metaphysik und Naturphilosophie im Timaios*, Wurzburgo, Königshausen & Neumann, 2001.

LISI, Francisco L., «El debate sobre la filosofía de la naturaleza y de la historia de Platón: el *IV Symposium Platonicum*», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 13, 1996, pp. 293-303.

LLOYD, Geoffrey E.R.: «Plato as a natural scientist», *Journal of Hellenic Studies* 88, 1968, pp. 78-92 [reimpresión en *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 333-351].

MAHONEY, Timothy A.: «Moral virtue and assimilation to God in Plato's *Timaeus*», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 28, 2005, pp. 77-91.

MARTIN, Thomas-Henri: *Études sur le Timée de Platon*, 2 vols., París, Ladrange, 1841 [reimpresión París, Vrin, 1981].

MEYERSTEIN, F. Walter: «Plato's *Timaeus* and contemporary cosmology. A critical analysis», en *Seminar on Foundations of Big Bang Cosmology*, Singapur-Londres, World Scientific, 1989, pp. 193-239.

MIGLIORI, Maurizio: «La dialettica nel *Timeo*», en Linda M. Napolitano Valditara (ed.): *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al Timeo di Platone*, Milán, Vita e Pensiero, 2007, pp. 49-107.

MILLER, Mitchel: «Dialectical education and unwritten teachings in Plato's *Timaeus*», en Johannes M. van Ophuijsen (ed.): *Plato and Platonism*, Washington, The Catholic University of America Press, 1999, pp. 218-240.

MONTSERRAT, Josep: «El *Timeo*: de la política a la ciencia a través de la imaginación», *Enrahonar* 12, 1985, pp. 31-40.

MUGLER, Charles: *La Physique de Platon*, París, Klincksieck, 1960.

NADDAF, Gerard: *L'origine et l'évolution du concept grec de phusis*, Préface de Pierre Hadot et de Luc Brisson, Lewiston, Mellen, 1992.

NAPOLITANO VALDITARA, Linda M. (ed.): *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al Timeo di Platone*, Milán, Vita e Pensiero, 2007.

NATALI, Carlo & MASO, Stefano (eds.): *Plato physicus. Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 2003.

NESCHKE-HENTSCHKE, Ada (ed.): *Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception. Platos Timaios. Beiträge zu seiner Rezeptionsgeschichte*, Lovaina-París, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie-Peeters, 2000.

OLERUD, Anders: *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon*, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1951.

OSBORNE, Catherine: «Space, time, shape, and direction: Creative discourse in the *Timaeus*», en Christopher Gill & Mary Margaret McCabe (eds.): *Form and Argument in late Plato*, Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 179-211.

PARRY, Richard: «The intelligible world-animal in Plato's *Timaeus*», *Journal of History of Philosophy* 29, 1991, pp. 13-32.

PARTENIE, Catalin: «The 'productionist' framework of the *Timaeus*», *Dionysius* 16, 1998, pp. 29-34.

POHLE, William: «Dimensional concepts and the interpretation of Plato's physics», en *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy presented to Gregory Vlastos*, Assen, Van Gorcum, 1973, pp. 306-323.

RATH, Ingo W.: *Wenn Pan gewährt... Platons Philosophie als mythologische Grenzerfahrung*, Viena, Passagen, 1995.

REYDAMS-SCHILS, Gretchen J.: *Stoic and Platonist readings of Plato's Timaeus*, Turnhout, Brepols, 1999.

REYDAMS-SCHILS, Gretchen J. (ed.): *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2003.

ROBINSON, Thomas M.: «The *Timaeus* on types of duration», *Illinois Classical Studies* 11, 1986, pp. 134-151.

ROBINSON, Thomas M.: «The world as art-object. Science and the real in Plato's *Timaeus*», *Illinois Classical Studies* 18, 1993, pp. 99-111.

ROBINSON, Thomas M.: «Aristotle, the *Timaeus*, and contemporary cosmology», *Journal of Neoplatonic Studies* 2, 1994, pp. 3-19.

ROBINSON, Thomas M.: «Two key concepts in Plato's cosmology», *Méthexis* 7, 1994, pp. 43-49.

ROBINSON, Thomas M.: *Cosmos as art object. Studies in Plato's Timaeus and other dialogues*, Binghamton [N.Y.], Global Academic Publishing, 2004.

ROWE, Christopher J.: «The case of the missing philosophers in Plato's *Timaeus-Critias*», *Würzburger Jahrbücher für die Altertumwissenschaft* 28, 2004, pp. 57-70.

SHARPLES, Robert W. & SHEPPARD, Anne (eds.): *Ancient approaches to Plato's Timaeus*, Londres, Institute of Classical Studies [University of London], 2003.

SCHEFFEL, Wolfgang: *Aspekte der platonischen Kosmologie. Untersuchungen zum Dialog Timaios*, Leiden, Brill, 1976.

SCOLNICOV, Samuel: «An image of perfection. The good and the rational in Plato's material universe», *Revue de Philosophie Ancienne* 10, 1992, pp. 35-67.

SLAVEVA-GRIFFIN, Svetla: «'A feast of speeches'. Form and content in Plato's *Timaeus*», *Hermes* 133, 2005, pp. 312-327.

SOLMSEN, Friedrich: *Plato's Theology*, Nueva York, Cornell University Press, 1967.

STRANGE, Steven K.: «The double explanation in the *Timaeus*», *Ancient Philosophy* 5, 1985, pp. 25-39.

TAYLOR, Alfred E.: *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Clarendon Press, 1928 [reimpresión 1962].

VELÁSQUEZ GALLARDO, Óscar: *La doctrina platónica de la imagen: un estudio acerca del Timeo y el Critias de Platón*, Tesis Doctoral, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 1997.

VLASTOS, Gregory: *Plato's Universe*, Oxford, Clarendon Press, 1975.

WILSON, John Cook: *On the interpretation of Plato's Timaeus. Critical studies with special reference to a recent edition*, Londres, Nutt, 1888 [reimpresión de Leonardo Tarán, Londres, Taylor & Francis, 1980].

TEMAS Y PROBLEMAS ESPECÍFICOS

Demiurgo

BENÍTEZ, Eugenio E.: «The good or the demiurge: causation and the unity of good in Plato», *Apeiron* 28, 1995, pp. 113-140.

CARONE, Gabriela Roxana: *La noción de Dios en el Timeo de Platón*, Buenos Aires, Ricardo E. Sassone, 1991.

ESCOBAR MONCADA, Jairo: «Teología y cosmología en Platón», *Estudios de Filosofía* 14, 1996, pp. 13-55.

KEYT, David: «The mad craftsman of the *Timaeus*», *Philosophical Review* 80, 1971, pp. 230-235.

LEGIDO LÓPEZ, Marcelino: *El problema de Dios en Platón. La teología del Demiurgo*, Salamanca, CSIC, 1963.

LÉVY, Edmond: «La dénomination de l'artisan chez Platon et Aristote», *Ktéma* 16, 1991, pp. 7-18.

MANSFELD, Jaap: «Bad world and demiuge. A 'gnostic' motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo», en R. van den Broek & M.J. Vermaseren (eds.): *Studies in Gnosticism and Hellenistic religions presented to Gilles Quispel on the occasion of his 65th birthday*, Leiden, Brill, 1981, pp. 261-314.

MARGEL, Serge: *Le tombeau du dieu artisan*, précédé de «Avances» par Jacques Derrida, París, Minuit, 1995.

MOHR, Richard D.: «Plato's theology reconsidered. What the demiurge does», *Harvard Theological Quarterly* 2, 1985, pp. 131-144.

NILLES, Jean-Claude: «Approche mythique du bien, du *phytourgos* et du démiurge», *Revue Internationale de Philosophie* 40, 1986, pp. 115-139.

PERL, Eric D.: «The demiurge and the Forms. A return to the ancient interpretation of Plato's *Timaeus*», *Ancient Philosophy* 18, 1998, pp. 81-92.

PIGEAUD, Jackie: «Le regard du dieu créateur: le *Timée* de Platon», en *L'art et le vivant*, París, Gallimard, 1995, pp. 45-78.

REYDAMS-SCHILLS, Gretchen: *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist readings of Plato's Timaeus*, Turnhout, Brepols, 1999.

SASSI, Maria M.: «Sulla conoscibilità di Dio secondo *Timeo*», en Adriano Fabris (ed.): *Logica e teologia. Studi in onore di Vittorio Sainati*, Pisa, ETS, 1997, pp. 229-234.

WOOD, Richard James: «The demiurge and his model», *Classical Journal* 63, 1968, pp. 255-258.

Matemática

BARKER, Andrew: «Timaeus on music and the liver», en M.R. Wright (ed.): *Reason and Necessity. Essays on Plato's Timaeus*, Londres-Swansea, Duckworth-The Classical Press of Wales, 2000, pp. 85-99.

CAVEING, Maurice: «Quelques remarques sur le *Timée* et les mathématiques», *Revue de l'Enseignement Philosophique* 15, 1965-1966, pp. 1-10.

CLEARY, John J., «The mathematical cosmology of Plato's *Timaeus*», *Synthesis Philosophica* 5, 1990, pp. 419-442.

DRUMMOND, John J.: «Indivisible lines and the *Timaeus*», *Apeiron* 14, 1982, pp. 63-70.

DUHOT, Jean-Joël: «Le Même et l'Autre. Platonisme et pythagorisme dans la gamme du *Timée*», en Jean-Luc Périllié: *Platon et les Pythagoriciens. Hiérarchie des savoirs et des pratiques. Musique-Science-Politique*, Bruselas, Ousia, 2008, pp. 23-256.

FOWLER, David H.: *The mathematics of Plato's Academy. A new reconstruction*, Oxford, Science Publications, 1987.

FRONTEROTTA, Francesco: «Il *Timeo* e la matematica 'embodied'», en Linda M. Napolitano Valditara (ed.): *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al Timeo di Platone*, Milán, Vita e Pensiero, 2007, pp. 173-206.

ISNARDI PARENTE, Margherita: «Idee e numeri nel *Timeo*», en *Symposium Platonicum* 4, 1997, pp. 187-193.

LANZA GONZÁLEZ, Henar: *Los cinco poliedros regulares convexos en el Timeo de Platón y en la tradición platónica. Matemática, antología, dialéctica, discurso y divinidad*, Tesis Doctoral, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2009.

LLOYD, Geoffrey E.R.: «Plato and the mathematics and nature, myth and science» [1968, 1983], en *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1991, pp. 333-351.

MONTSERRAT, Josep: «La racionalidad matemática del universo en el *Timeo*», en *II Quinzena de Filosofia de la Ciéncia*, Universitat Autònoma de Barcelona, 1988, pp. 15-27.

MUELLER, Ian: «Los triángulos en el *Timeo* de Platón», *Mathesis* 12, 1996, pp. 286-333.

VISENTAINER, John: «A potential infinity of triangle types. On the chemistry of Plato's *Timaeus*», *Hyle* 4, 1998, 117-128.

VITRAC, Bernard: «Les mathématiques dans le *Timée* de Platon: le point de vue d'un historien des sciences», *Études Platoniciennes* 2, 2006, 11-78.

WERSINGER, Anne Gabrièle: «Cercles, noeud, réseau: rhétorique et mathématique dans le *Timée* », *Les Études Philosophiques* 3, 1997, pp. 305-316.

El alma, el cuerpo y el problema del mal

CASTRO FAUNE, Carolina: «El movimiento del universo y sus características en la cosmología de Platón», *Paralaje. Revista de Filosofía* 3, 2009, pp. 64-87.

DE CECCO, Daniela: «Origene e destino dell'anima umana tra cerchio dell'Identico e cerchio del Diverso», en Linda M. Napolitano Valditara (ed.): *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al Timeo di Platone*, Milán, Vita e Pensiero, 2007, pp. 247-279.

DEL FORNO, Davide: «La produzione delle anime immortali nel *Timeo*», en Linda M. Napolitano Valditara (ed.): *op. cit.*, pp. 281-313.

EGGERS LAN, Conrado: «Body and soul in Plato's anthropology», *Kernos* 8, 1995, pp. 107-112.

FREDE, Dorothea: «The philosophical economy of Plato's psychology: rationality and common concepts in the *Timaeus*», en Michael Frede & Gisela Striker (eds.): *Rationality in Greek thought*, Nueva York-Oxford, Oxford Univ. Press, 1996, pp. 213-248.

FRONTEROTTA, Francesco: «Anima e corpo: immortalità, organicismo e psico-fisiologia nel *Timeo*», en *Études Platoniciennes* 2, 2006, pp. 141-154.

GILL, Christopher: «Galen *vs.* Chrysippus on the tripartite *psyche* in *Timaeus* 69-72», en *Symposium Platonicum* 4, 1997, pp. 267-273.

GILL, Christopher: «The body's fault? Plato's *Timaeus* on psychic illness», en M.R. Wright (ed.): *Reason and Necessity. Essays on Plato's Timaeus*, Londres-Swansea, Duckworth-The Classical Press of Wales, 2000, pp. 59-84.

JOHANSEN, Thomas: «Body, soul and tripartition in Plato's *Timaeus*», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 19, 2000, pp. 87-111.

KUCHARSKI, Paul: «Eschatologie et connaissance dans le *Timée*», *Archives de Philosophie* 29, 1966, pp. 5-36 [reimpresión en *Aspects de la spéculation platonicienne*, París-Lovaina, Béatrice-Nauwelaerts, 1971, pp. 307-337].

LEE, Edward N.: «Reason and rotation. Circular mouvement as the model of mind (*noûs*) in later Plato», en *Facets of Plato's Philosophy*, Assen-Amsterdam, Van Gorcum, 1976, pp. 70-102.

LISI, Francisco L.: «La construcción del alma del mundo del *Timeo* 35 a-b y la tradición indirecta», en *Symposium Platonicum* 4, 1997, pp. 251-259.

LISI, Francisco L.: «El alma humana en el *Timeo*», *Études Platoniciennes* 2, 2006, pp. 155-174.

MAGRIS, Aldo: «L' 'anima' come necessità e finalità. Per una interpretazione del *Timeo*», *Atti della Accademia delle Scienze di Torino* 114, 1980, pp. 173-198.

MASON, Andrew S.: «Immortality in the *Timaeus*», *Phronesis* 39, 1994, pp. 90-97.

MOHR, Richard D.: «Plato's final thoughts on evil, *Laws* X, 899-905», *Mind* 87, 1978, pp. 572-575.

MOHR, Richard D.: «The formation of the cosmos in the *Statesman* myth», *Phoenix* 27, 1978, pp. 250-252.

MOHR, Richard D.: «The sources of evil problem and the *arkhḗ kinḗseōs* doctrine of Plato», *Apeiron* 14, 1980, pp. 41-56 [reimpresión en *The Platonic cosmology*, Leiden, Brill, 1985, pp. 158-170].

MOHR, Richard D.: «The world-soul in the Platonic cosmology», *Illinois Classical Studies* 7, 1982, pp. 41-48 [reimpresión en *The Platonic cosmology*, Leiden, Brill, 1985, pp. 171-177].

MONTSERRAT, Josep: «La constitució harmònica del'Ànima del Món en el *Timeu* de Plató», *Bulletí de la Societat Catalana de Matemàtiques* 2, 1988, pp. 57-65.

PENDER, Elizabeht: «The language of soul in Plato's *Timaeus*», en *Symposium Platonicum* 4, 1997, pp. 281-288.

PERGER, Mischa von: *Die Allseele in Platons Timaios*, Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1997.

PRADEAU, Jean-François: «L'âme et la moelle: les conditions psychiques et physiologiques de l'anthropologie dans le *Timée* de Platon», en *La commnunauté des affections. Études sur la pénsée éthique et politique de Platon*, París, Vrin, 2008, pp. 49-78.

RIST, John M.: «Plato says that we have tripartite souls: if he is right, what can we do about it?», en Marie-Odile Goulet-Gazé, Goulven Madec & Denis O'Brien (eds.): ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ. *«Chercheurs de sagesse». Hommage à Jean Pépin*, París, Institut d'Études Augustiniennes, 1992, pp. 103-124.

ROBINSON, Thomas M.: *Plato's Psychology*, Toronto, University of Toronto Press, 1970.

STALLEY, Richard F.: «Punishment and the physiology of the *Timaeus*», *Classical Quarterly* 46, 1996, pp. 257-370.

SUZZARINI BALOA, Andrés: «La doctrina platónica del alma en el *Timeo*», *Dikaiosyne* 19, 2007, pp. 129-154.

TETAMO, Elisa, «L'anima e le passioni nel *Timeo*», *Atti dell' Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Classe di Scienze Morali e Lettere* 151, 1992-1993, pp. 915-940.

VALLEJO CAMPOS, Álvaro: «Las *Leyes*, el *Timeo* y la teoría del movimiento», *Méthexis* 9, 1996, pp. 31-42.

ZEDDA, Sergio: «How to build a world soul: A practical guide», en M.R. Wright (ed.): *Reason and Necessity. Essays on Plato's Timaeus*, Londres-Swansea, Duckworth-The Classical Press of Wales, 2000, pp. 23-41.

Astronomía

BRENNER, Anastasios: «Eudoxe, Platon et la mathématisation des phénoménes astronomiques», en Jean-Luc Périllié (ed.): *Platon et les Pythagoriciens. Hiérarchie des savoirs et des pratiques. Musique-Science-Politique*, Bruselas, Ousia, 2008, pp. 209-219.

CAVAGNARO, Elena: «The *Timaeus* of Plato and the erratic motion of the planets», en *Symposium Platonicum* 4, 1997, pp. 351-362.

CARONE, Gabriela Roxana: «The ethical function of astronomy in Plato's *Timaeus*», en *Symposium Platonicum* 4, 1997, pp. 341-349.

DELATTRE, Joëlle: «Le point de vue de l'histoire des sciences. Y-a-t-il un modèle mécanique dans le *Timée* de Platon?», en *Lectures du Timée de Platon*, Lille, Publication du groupe Philosophie de la MAFPEN de Lille, 1994, pp. 14-29.

DICKS, D.R.: *Early Greek astronomy to Aristotle*, Londres, Thames & Hudson, 1970; Ithaca [N.Y.], Cornell University Press, 1985.

KNORR, Wilbur R.: «Plato and Eudoxus on the planetary motions», *Journal for the History of Astronomy* 21, 1990, pp. 313-329.

SALTZER, Walter Gabriel: *Theorien und Ansätze in der griechischen Astronomie. Im Kontext benachbarter Wissenschaften betrachtet*, Wiesbaden, Steiner, 1976.

WAERDEN, Bartel L. van der: *Die Astronomie der Griechen. Eine Einführung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.

El material-espacial

BRISSON, Luc: «Aristóteles, *Física* IV 2», *Méthexis* 8, 1995, pp. 81-92.

CASTEL-BOUCHOUCHI, Anissa: «L'espace platonicien: *tópos* et *chôra*», *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg* 1, 1994, pp. 91-105.

COSTA, Ivana: *El espacio platónico, la crítica aristotélica y algunos problemas de su recepción en la Antigüedad*, Tesis Doctoral, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2008.

DEAN-JONES, Leslay: «Aristotle's understanding of Plato's receptacle and its significance for Aristotle's theory of familial resemblance», en M.R. Wright (ed.): *Reason and Necessity. Essays on Plato's Timaeus*, Londres-Swansea, Duckworth-The Classical Press of Wales, 2000, pp. 103-112.

DERRIDA, Jacques: «Chôra», *Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, París, Ed. École des Hautes Études en Sciences sociales, 1987, pp. 265-296. [Traducción esp. de Diego Tatián, *Khôra*, Córdoba (Argentina), Alción, 1995].

DIANO, C.: «Il problema della materia in Platone: La *chora* del *Timeo*», *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 49, 1970, pp. 321-335.

EGGERS LAN, Conrado: «Lo intermedio, el mundo y la materia en el *Timeo* de Platón», *Méthexis* 10, 1997, pp. 17-21.

ESCOBAR MONCADA, Jairo: *Chora und Chronos: Logos und Ananke in der Elemententheorie von Platons Timaios*, Wuppertal, Deimling, 1995.

FOLSE, Henry J.: «Platonic 'atomism' and contemporary physics», *Tulane Studies in Philosophy* 27, 1978, pp. 69-88.

KUNG, Joan: «Why the receptable is not a mirror», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 70, 1988, pp. 167-178.

LAURENT, Jérôme: «Note sur l'interprétation 'matérialiste' de la χώρα par Luc Brisson», en *Études Platoniciennes* 2, 2006, pp. 93-96.

MARGEL, Serge: *Le tombeau du dieu artisan*, précédé de «Avances» par Jacques Derrida, París, Minuit, 1995.

MATTÉI, Jean-Franççois: «Le rêve de la *chôra* dans le *Timée* de Platon», en Lucien Jerphagnon (ed.): *In honorem Jean-Paul Dumont. Ainsi parlaient les Anciens*, Lille, PUL, 1994, pp. 83-100.

MERKER, Anne: «Miroir et χώρα dans le *Timée* de Platon», en *Études Platoniciennes* 2, 2006, pp. 11-78.

MILLER, Dana R.: *The Third Kind in Plato's Timaeus*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.

MOHR, Richard D.: «Image, flux and space in Plato's *Timaeus*», *Phoenix* 34, 1980, pp. 138-152 [reimpresión en *The Platonic cosmology*, Leiden, Brill, 1985, pp. 85-98].

MOHR, Richard D.: «The mechanism of flux in Plato's *Timaeus*», *Apeiron* 14, 1980, pp. 96-114 [reimpresión en *The Platonic cosmology*, Leiden, Brill, 1985, pp. 116-138].

MOREAU, Joseph: «L'idée platonicienne et le réceptacle», *Revue de Philosophie de la France et de l'Étranger* 86, 1988, pp. 137-149.

NIKOLAOU, Susanna-Maria, *Die Atomlehre Demokrits und Platons Timaios. Eine vergleichende Untersuchung*, Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1998.

OSTENFELD, Erik: «Plato's concept of matter», en *Classical & Mediaevalia. Francisco Blatt septuagenario dedicata*, Conpenague, In aedibus Gyldendalianis, 1973, pp. 47-67.

POHLE, William B.: «The mathematical foundation of Plato's atomic physics», *Isis* 62, 1971, pp. 36-46.

PRADEAU, Jean-François: «Être quelque part, occuper une place. *Tópos* et *chôra* dans le *Timée*», *Les Études Philosophiques* 3, 1995, pp. 375-399.

REAGAN, J. T.: «Plato's material principle», *Modern Schoolman* 47, 1969-1970, pp. 177-193.

RESHOTKO, Naomi: «A bastard kind of reasoning. The argument from the sciences and the introduction of receptacle in Plato's *Timaeus*», *History of Philosophy Quarterly* 14, 1997, pp. 121-137.

RUTHENBERG, Klaus: «Vorgeschichte der Chemie. Ein Vergleich der theoretischen Konzeptionen von Platon und Aristotle», en Klaus Döring & Georg Wöhrle (eds.): *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption* III, Bamberg, Collibri Verlag, 1993, pp. 61-68.

SALLIS, John: «*Timaeus'* discourse on the *khōra*», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 11, 1997, pp. 155-169.

SALLIS, John: *Chorology. On beginning in Plato's Timaeus*, Bloomington [Ind.], Indiana University Press, 1999.

SCHULZ, Dietrich J.: *Das Problem der Materie in Platons Timaios*, Bonn, Bouvier, 1966.

TZAMALIKOS, Panayotis: «The concept of *hýlē* in Plato's *Timaeus*», *Philosophia* 27-28, 1997-1998, pp. 131-141.

WOOD, Richard J.: «Plato's atomism», *International Philosophical Forum* 8, 1968, pp. 427-441.

ZAMORA CALVO, José Mª.: «El material espacial del demiurgo: la *khṓra* en el Timeo de Platón», *Estudios filosóficos* 52, 2003, pp. 271-288.

ZAMORA CALVO, José Mª.: «La *khôra* après Platon», en Jérôme Dokic, Philippe Drieux & René Lefebvre (eds.): *Symboliques et dynamiques de l'espace*, Rouen, Presses Universitaires de Rouen, 2003, pp. 15-32.

La física y la química

LIESENFELD, Cornelia: «Aus der Physik heute Platon neu verstehen», *Philosophisches Jahrbuch* 99, 1992, pp. 158-164.

NIKOLAOU, Susanna-Maria: *Die Atomlehre Demokrits und Platons Timaios. Eine vergleichende Untersuchung*, Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1998.

VISENTAINER, John: «A potential infinity of triangle types. On the chemistry of Plato's *Timaeus*», *Hyle* 4, 1998, pp. 117-128.

La necesidad

ALT, Karin: «Die Überredung der *Ananke* zur Erklärung der sichtbaren Welt in Platons *Timaios*», *Hermes* 16, 1978, pp. 426-466.

ESCOBAR MONCADA, Jairo: *Chora und Chronos: Logos und Ananke in der Elemententheorie von Platons Timaios*, Wuppertal, Deimling, 1995.

ESCOBAR MONCADA, Jairo, «Necesidad y espacio. Imagen e Idea en el *Timeo* de Platón», *Praxis Filosófica* 8-9, 1999, pp. 189-226.

MORROW, Glenn R.: «Necessity and persuasion in Plato's *Timaeus*» [1950], en Reginald E. Allen (ed.): *Studies in Plato's Metaphysics*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965, pp. 421-437.

SKEMP, Joseph B.: «The disorderly motions again», en Allan Gotthelf (ed.): *Aristotle on nature and living beings. Philosophical & historical studies presented to David M. Balme on his 70th birthday*, Pittsburg, Mathesis-Bristol, Classical Press, 1985, pp. 285-299.

Biología y medicina

AYACHE, Laurent: «Platon et la médecine», en *Cahiers du Centre d'Études sur la Pensée Antique 'Kairos kai logos'*, Aix-en-Provence, 1996, pp. 1-42.

AYACHE, Laurent: «Est-il vraiment question d'art médical dans le *Timée?*», en *Symposium Platonicum* 4, 1997, pp. 55-63.

BURGEN, Scott: «How to build a human body: An idealist's guide», en M.R. Wright (ed.): *Reason and Necessity. Essays on Plato's Timaeus*, Londres-Swansea, Duckworth-The Classical Press of Wales, 2000, pp. 43-58.

CAMPBELL, Gordon: «Zoogony and evolution in Plato's *Timaeus*. The Presocratics, Lucretius and Darwin», en M.R. Wright (ed.), *Reason and Necessity. Essays on Plato's Timaeus*, Londres-Swansea, Duckworth-The Classical Press of Wales, 2000, pp. 145-180.

ESPOSITO, Antonio: «Il sangue nel *Timeo* di Platone», en Francesco Vattioni (ed.): *Atti della VI Settimana Sangue e Antropologia nella teologia* [Roma, 23-28 novembre 1987], Roma, Pia Unione Preziosissimo sangue, t. I, 1991, pp. 443-450.

ESPOSITO, Antonio: «La circolazione del sangue nel *Timeo* di Platone», en Francesco Vattioni (ed.): *op. cit.*, pp. 473-480.

GARCÍA FERNÁNDEZ, Alicia: *El problema de las enfermedades del cuerpo y el cuidado del alma en el Timeo de Platón. La enfermedad como condición del conocimiento y la concepción terapéutica del proceso cognitivo*, TEA, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2006.

HALL, Thomas S.: «The biology of the *Timaeus* in historical perspective», *Arion* 4, 1965, pp. 109-122.

JOUBAUD, Catherine: *Le corps humain dans la philosophie platonicienne: étude à partir du Timée*, París, Vrin, 1991.

LOMBARD, Jean: *Platon et la médecine. Le corps affaibli et l'âme attristée*, París, L'Harmattan, 1999.

MANULI, Paola & VEGETTI, Mario: *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Milán, Episteme, 1977.

MASLANKOWSKI, Willi: «Der Artzberuf bei Platon-im Dialog *Timaios*», *Zeitschrift für Ganzheitliche Tiermedizin* 1, 1993, pp. 22-29.

VEGETTI, Mario: *La medicina in Platone*, Venecia, Il Cardo, 1995.

Relación con otros diálogos

CHERNISS, Harold: «The relation of the *Timaeus* to Plato's later dialogues» [1957], *American Journal of Philology* 78, 1957, pp. 225-266 [reimpresión de Leonardo Tarán (ed.): *Selected Papers*, Leiden, Brill, 1977, pp. 298-339].

DUŠANIĆ, Slobodan: «The unity of *Timaeus-Critias* and the inter-Greek wars of the mind 350's», *Illinois Classical Studies* 27-28, 2002-2003, pp. 63-75.

ESCOBAR MONCADA, Jairo: «Cósmos, pólis y justicia. Sobre algunas relaciones entre la *República* y el *Timeo*», *Apuntes filosóficos* 22, 2003, pp. 95-111.

FERRARIS, Maurizio: «Mimesi e anamnesi. Dal *Timeo* alla *Repubblica*», *Aut Aut* 248, 1991, pp. 57-79.

GOLDIN, Owen: «Self, sameness, and soul in *Alcibiades I* and the *Timaeus*», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 40, 1990, pp. 5-19.

GREENBERG, Nathan A.: «Sayre and stylometrics», *American Journal of Philology* 106, 1985, pp. 227-230.

IRIGOIN, Jean: «Platon, *République* et *Timée*», en Henri-Jean Martin & Jean Vézin (eds.): *Mise en page et mise en texe du livre manuscrit*, París, Cercle de la Librairie, 1990, pp. 37-39.

MPALLA, Khloe: «Κοσμικὴ καὶ πολιτικὴ τάξη στὸν Πλάτωνα: Ἀπὸ τὸ δημιουργὸ τοῦ *Τίμαιου* στοὺς Κυβερνῆτες τῆς *Πολιτείας καὶ τοῦ Πολιτικοῦ*», *Palimpseston* 12, 1992, pp. 66-80.

OSTENFELD, Erik: «Plato's development and the date of the *Timaeus*», *Classical & Mediaevalia* 37, 1986, pp. 63-87.

OWEN, Gwilyn Ellis Lane: «The place of the *Timaeus* in Plato's dialogues» [1953], en Reginald E. Allen (ed.): *Studies in Plato's Metaphysics*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965, pp. 313-338 [reimpresión de Martha Nussbaum (ed.): *Collected Papers in Greek Philosophy*, Ithaca [NY], Cornell University Press, 1986, pp. 66-84].

ROBINSON, Thomas M.: «Sobre la fecha de composición del *Timeo*», en Conrado Eggers Lan (ed.): *Platón. Los diálogos tardíos. Actas del Symposium Platonicum* 1986, México, UNAM, 1987, pp. 57-65.

ROBINSON, Thomas M.: «The relative dating of the *Timaeus* and *Phaedrus*», en Livio Rossetti (ed.): *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag-Richarz, 1992, pp. 23-30.

SAYRE, Kenneth M.: «The role of the *Timaeus* in the development of Plato's late ontology», *Ancient Philosophy* 18, 1998, pp. 93-124.

SKEMP, Joseph B.: «The date of the *Timaeus*», *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 183, 1954-1955, p. 32.

THEIN, Karel: *Le lien intraitable. Enquête sur le temps dans la République et le Timée de Platon*, París, Vrin, 2001.

VEGETTI, Mario: «L'autocritica di Platone: Il *Timeo* e le *Leggi*», en Mario Vegetti & Michele Abbate (eds.): *La Repubblica di Platone nella tradizione antica*, Nápoles, Bibliopolis, 1999, pp. 13-27.

WATERLOW, Sarah: «The third man's contribution to Plato's paradigmatism», *Mind* 91, 1982, pp. 339-357.

Género literario

BERNARDETE, Seth: «On Plato's *Timaeus* and Timaeus'science fiction», *Interpretation* 2, 1971, pp. 21-63.

BERTI, Enrico: «L'oggetto dell' *eikòs mŷthos* nel *Timeo* di Platone», en *Symposium Platonicum* 4, 1997, pp. 119-131.

BRUNI CELLI, Blas: «Consideraciones generales sobre el *Timeo*: Mito o historia», *Apuntes filosóficos* 20, 2002, pp. 39-53.

CANNARSA, Marilisa: «La cornice letteraria del *Timeo*», en Linda M. Napolitano Valditara (ed.): *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al Timeo di Platone*, Milán, Vita e Pensiero, 2007, pp. 3-48.

DESCLOS, Marie-Laurence: «Les prologues du *Timée* et du *Critias*: un cas de rhapsodie platonicienne», en *Études Platoniciennes* 2, 2006, pp. 175-202.

DETIENNE, Marcel: «La double écriture de la mythologie entre le *Timée* et le *Critias*», en Claude Calame (ed.): *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Ginebra, Labor et Fides, 1988, pp. 17-33.

ERLER, Michael: «Idealità e storia. La cornice dialogica del *Timeo* e del *Crizia* e la *Poetica* di Aristotele», *Elenchos* 19, 1998, pp. 5-28.

HADOT, Pierre: «Physique et poésie dans le *Timée* de Platon», *Revue de Théologie et de Philosophie* 115, 1983, pp. 113-133 [reimpresión en *Études de Philosophie ancienne*, París, Les Belles Lettres, 1998, pp. 277-305].

HOWALD, Ernst: «Εἰκὼς λόγος», *Hermes* 57, 1922, pp. 63-79.

LAMPERT, Laurence & PLANEAUX, Christopher: «Who's who in Plato's *Timaeus-Critias* and why», *Review of Metaphysics* 52, 1998-1999, pp. 87-125.

MARCOS DE PINOTTI, Graciela E.: «Sobre la naturaleza dialéctica del relato verosímil del *Timeo*», *Revista Venezolana de Filosofía* 35, 1997, pp. 73-91.

MEYER-ABICH, Klaus M.: «*Eikòs lógos*, Platons Theorie der Naturwissenschaft», en Erhard Scheibe & Georg Sussmann (eds.): *Einheit und Vielheit. Fetschrift für Carl Friedrich von Weizsäcker*, Gotinga, Vandenhoeck und Ruprecht, 1973, pp. 20-44.

RACIONERO, Quintín: «Logos, mito y discurso probable. En torno a la escritura del *Timeo* de Platón», *Cuadernos de Filología clásica* 7, 1997, pp. 135-155.

RACIONERO, Quintín, «Logos, myth and probable discourse in Plato's *Timaeus*», *Elenchos* 19, 1998, pp. 29-60.

RATH, Ingo W.: «An den Grenzen des wissenschaftlichen Logos: zu Platons *Timaios*», *Zeitschrift für Ganzheitsforschung, Gesellschaft für Ganzheitsforschung* 34, 1990, pp. 147-166.

RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: «Coherencia e incoherencia en la forma y contenido del *Timeo*», en *Symposium Platonicum* 4, 1997, pp. 37-47.

RUNIA, David T.: «The literary and philosophical status of *Timaeus'* proemium», en *Symposium Platonicum* 4, 1997, pp. 101-118.

SANTA CRUZ, Mª. Isabel: «*Eikôs Logos* y *Dianoia* en Platón», *Revista de Filosofía y Teoría Política* 26-27, 1986, pp. 180-184.

SOLÈRE-QUEVAL, Sylvie: «Timée le glorieux», en *Lectures du Timée de Platon*, Lille, Publication du groupe Philosophie de la MAFPEN de Lille, 1994, pp. 30-37.

STEINTHAL, Herman: «Gewissheit und Ungewissheit. εἰκός bei Platon, besonders im *Timaios*», *Gymnasium* 108, 2001, pp. 407-418.

TARÁN, Leonardo: «The creation myth in Plato's *Timaeus*», en John P. Anton & George L. Kustas (eds.): *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany [NY], State University of New York Press, 1971, pp. 372-407.

TORDO-ROMBAUT, Karine: «Le prologue du *Timée*: un dialogue placé sous le signe d'une ambigüité», en *Lectures du Timée de Platon*, Lille, Publication du groupe Philosophie de la MAFPEN de Lille, 1994, pp. 1-13.

VATIN, C.: «Espace terrestre et dimension temporelle. À propos des mythes platoniciens du *Timée* et du *Critias*», en *Mélanges Édouard Delebecque*, Aix-en-Provence, Université d'Aix-en-Provence, 1983, pp. 441-449.

VLASTOS, Gregory: «Creation in the *Timaeus*: is it a fiction?», en Reginald E. Allen (ed.): *Studies in Plato's Metaphysics*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965, pp. 401-419 [reimpresión en Daniel W. Graham (ed.): *Studies in Greek Philosophy*, Vol. II: *Socrates, Plato, and their tradition*, Princeton [NJ], Princeton University Press, 1995, pp. 265-279].

WITTE, Bernd: «Der εἰκὼς λόγος in Platos *Timaios*, Beitrag zu Wissenschaftsmethode und Erkenntnistheorie des späten Plato», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 46, 1964, pp. 1-16.

Crítica de la tradición manuscrita

DILLON, John: «Tampering with the *Timaeus*. Ideological emendations in Plato, with special reference to the *Timaeus*», *American Journal of Philology* 110, 1989, pp. 50-72 [25d5, 26c3, 27c4-5, 27d5, 30a5, 40b8-c1, 41a7-8].

RENEHAN, Robert: *Studies in Greek Texts*, Gotinga, Vandehoeck & Ruprecht, 1976 [21b, 68e, 75e].

RUIZ MONTERO, Consuelo: «Precisiones terminológicas a Platón», en Luis Gil, Marcelo Martínez Pastor & Rosa Mª. Aguilar (eds.): *Corolla Complutensis. Homenaje al Prof. José S. Lasso de la Vega*, Madrid, Complutense, 1998, pp. 443-446.

SOLMSEN, Friedrich: «Emendations in cosmological texts», *Rheinisches Museum* 124, 1981, pp. 1-18 [46c7, 52b6, 53a5].

WEST, Martin L.: «Emendations in Plato, *Gorgias* and *Timaeus*», *Classical Quarterly* 27, 1977, pp. 300-302 [45b5-8, 74a7-b3].

Estudios por pasajes

17a-27c

BRISSON, Luc: «La invención de la Atlántida», *Méthexis* 8, 1995, pp. 167-174.

ZANGER, Eberhard: «Plato's Atlantis account. A distorted recollection of the Trojan war», *Oxford Journal of Archaelogy* 12, 1993, pp. 77-87.

17a-26d

BROADIE, Sarah: «Theodicy and pseudo-history in the *Timaeus*», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 21, 2001, pp. 1-28.

NADDAF, Gerard: «The Atlantis myth. An introduction to Plato's later philosophy of history», *Phoenix* 48, 1994, pp. 189-209.

19c6-29d2

CASERTANO, Giovanni: «La ricostruzione dei ricordi, funzionalità e verità del discorso che interpreta la realtà. Plato. *Tim.* 19c6-29d2», *Méthexis* 9, 1996, pp. 19-30.

20d-26e

FREYDBERG, Bernard D.: «*Mythos* and *logos* in platonic *politeiai*», *History of European Ideas* 16, 1993, pp. 607-612.

20d-25e

VELÁSQUEZ GALLARDO, Óscar: «La historia y la geografía como representaciones simbólicas de la realidad (o el relato de Solón, *Timeo* 20d-25e)», *Revista de Filosofía* 41-42, 1993, pp. 27-38.

21a-26d

MacEvoy, James: «Platon et la sagesse de l'Égypte», *Kernos* 6, 1993, pp. 245-275.

21c

Arrighetti, Graziano: «Platone fra mito, poesia e storia», *Studi Classici e Orientali* 41, 1991, pp. 13-34.

23d-24e

Rowe, Christopher J.: «Why is the ideal Athens of the *Timaeus-Critias* not ruled by philosophers?, *Méthexis* 10, 1997, pp. 51-57.

27d-28a

Ferber, Rafael: «Perché Platone nel *Timeo* torna a sostenere la dottrina delle Idee», *Elenchos* 18, 1997, pp. 5-27.

Ferber, Rafael: «'Auf diese Weise nun gebe ich selbst meine Stimme ab'. Einige Bemerkungen zu Platons später Ideenlehre unter besonderer Berücksichtigung des *Timaios*», *Gymnasium* 105, 1998, pp. 201-234.

Hackforth, Reginald: «Plato's cosmogony (*Timaeus* 27d ff.)», *Classical Quarterly* 9, 1959, pp. 17-22.

Robinson, Thomas M.: «The argument of *Tim.*, 27d sq.», *Phoenix* 24, 1979, pp. 105-109.

Whittaker, John: «The eternity of the platonic forms», *Phronesis* 13, 1968, pp. 131-144.

Whittaker, John: «*Timaeus* 27d5 sq.», *Phoenix* 23, 1969, pp. 181-185.

Whittaker, John: «Textual comments on *Timaeus* 27c-d», *Phoenix* 27, 1973, pp. 387-391.

28b7

Baltes, Matthias: «γέγονεν (Platon, *Tim.* 28b7). Ist die Welt real entstanden oder nicht?», en Keimpe A. Algra, Pieter W. van der Horst & David T. Runia (eds.): *Polyhistory. Studies in the history and historiography of ancient philosophy, in honor of Jaap Mansfeld*, Leiden, Brill, 1996, pp. 76-96 [reimpresión en *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ*, *Kleine Schriften*, Leipzig, Teubner, 1999, pp. 303-325].

29c

Racionero, Quintín: «Ciencia, retórica y política en Platón (a propósito del "Mito probable" de Timeo 29c)», en Ángel Álvarez & Rafael Castro (eds.): *En torno a Aristóteles. Homenaje a Pierre Aubenque*, Santiago de

Compostela, Facultad de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela, 1998, pp. 355-383.

29d

EBERT, Theodor: «Von der Weltursache zum Weltbaumeiste. Bemerkungen zu einem Argumentationsfehler im platonischen *Timaios*», *Antike und Abendland* 37, 1991, pp. 43-54.

MUGLER, Charles: «Démocrite et les postulats cosmologiques du démiurge», *Revue des Études Anciennes* 69, 1967, pp. 50-58.

RUNIA, David T.: «The language of excellence in Plato's *Timaeus* and later Platonism», en Stephen Gersh & Charles Kannengiesser (eds.): *Platonism in late antiquity*, Notre Dame [Ind.], Notre Dame University Press, 1992, pp. 11-37.

30a

MOHR, Richard D.: «Remarks on the stereometric nature and status of the primary bodies in the *Timaeus*», en *The Platonic cosmology*, Leiden, Brill, 1985, pp. 108-115.

SKEMP, Joseph B.: «The disorderly motions again», en *Aristotle on Nature and living beings: Philosophical and historical studies presented to David M. Balme on his 70th birthday*, Pittsburg-Bristol, Mathesis-Classical Press, 1985, pp. 285-299.

30a-b

CLEGG, Jerry S.: «Plato's vision of chaos», *Classical Quarterly* 26, 1976, pp. 52-61.

30c-31b

KAHN, Charles H.: «Flux and forms in the *Timaeus*», en Monique Canto-Sperber & Pierre Pellegrin (eds.): *Le style de la pensée. Recueil de textes en hommage à Jacques Brunschwig*, París, Les Belles Lettres, 2002, pp. 113-131.

KRÄMER, Hans J.: «Die Idee der Einheit in Platons *Timaios*», *Perspektiven der Philosophie* 22, 1996, pp. 287-304.

MOHR, Richard D.: «Divinity, cognition and ontology: The unique world», en *The Platonic cosmology*, Leiden, Brill, 1985, pp. 9-52.

MOHR, Richard D.: «Forms as individuals: Unity, being and cognition in Plato's ideal theory», *Illinois Classical Studies* 11, 1986, pp. 113-128.

NERLICH, Graham C.: «Regress arguments in Plato», *Mind* 69, 1960, pp. 88-90.

PARRY, Richard D.: «The unique world of the *Timaeus*», *Journal of the History of Philosophy* 17, 1979, pp. 1-10.

PARRY, Richard: «The intelligible world-animal in Plato's *Timaeus*», *Journal of the History of Philosophy* 29, 1991, pp. 13-32.

PATTERSON, Richard Allen: «The unique worlds of the *Timaeus*», *Phoenix* 35, 1981, pp. 105-119.

31c sq.

BROWN, Malcolm: «Pappus, Plato and the harmonic mean», *Phronesis* 20, 1975, pp. 173-184.

KEYSER, Paul T.: «The ὄγκοι and the δυνάμεις of Plato, *Timaios* 31c-32b», *Échos du monde classique* 39, 1995, pp. 251-266.

MORSE, J. Mitchell: «Plato's mosaic law», *Hellas* 3, 1992, pp. 125-129.

MORTLEY, Raoul J.: «The Bond of the cosmos. A significant metaphor (*Tim.* 31c ff.)», *Hermes* 97, 1969, pp. 372-373.

32c sq.

LISI, Francisco L.: «Astrología, astronomía y filosofía de los principios en Platón», *Habis* 22, 1991, pp. 97-111.

MORTLEY, Raoul: «Plato's choice of the sphere», *Revue des Études Grecques* 82, 1969, pp. 342-345.

35a-36b

DEL FORNO, Davide: «La struttura numerica dell'anima del mondo (*Timeo,* 35b4-36b6)», *Elenchos* 26, 2005, pp. 5-32.

FERRARI, Franco: «Platone, *Tim.* 35a1-6 in Plutarco, *An. Procr.* 1012b-c: citazione ed esegesi», *Rheinisches Museum für Philologie* 142, 1999, pp. 326-340.

GRUBE, G.M.: «The composition of the world-soul in *Timaeus* 35A-B», *Classical philology* 27, 1932, pp. 80-82.

LISI, Francisco L.: «La creación en el *Timeo* 35 a-b», *Hypnos* 7, 2001, p. 11-24.

SONDEREGGER, Erwin: «Die Bildung der Seele in Platons *Timaios* 35a1-b3», *Museum Helveticum* 54, 1997, pp. 211-218.

36c-d

BRIGNOLI, Fernando M.: «Problemi di fisica celeste nel *Timeo* di Platone», *Giornale Italiano di Filologia* 11, 1958, pp. 97-110.

37c-39e

EGGERS LAN, Conrado: *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, México, UNAM, 1984.

ESCOBAR MONCADA, Jairo: «Lenguaje y necesidad. Sobre el concepto de tiempo en Platón», *Estudios de Filosofía* 27, 2003, pp. 149-159.

FIGAL, Günter: «Zeit und Identität. Systematische Überlegungen zu Aristoteles und Platon», en Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.): *Zeiterfahrung und Personalität*, Fráncfort, Vittorio Klostermann, 1992, pp. 34-56.

MOHR, Richard D.: «Plato on time and eternity», *Ancient Philosophy* 6, 1986, pp. 39-46.

37d

BRAGUE, Rémi: «Pour en finir avec 'le temps, image mobile de l'éternité' (Platon, *Timée* 37d)», en *Du temps chez Platon et Aristote*, París, PUF, 1982, pp. 11-71.

FIALHO, Maria do Céu: «Sobre o dia no *Timeu*», *Humanitas* 41-42, 1989-1990, pp. 65-76.

VOLLRATH, Ernst: «Platons Lehre von der Zeit im *Timaeus*», *Philosophisches Jahrbuch* 76, 1969, pp. 257-263.

37e-38a

O'BRIEN, Denis: «Temps et éternité dans la philosophie grecque», en *Mythes et répresentations du temps*, París, CNRS, 1985, pp. 59-85.

TARÁN, Leonardo: «Perpetual duration and atemporal eternity in Parmenides and Plato», *Monist* 62, 1979, pp. 43-53.

38a-b

CHERNISS, Harold F.: «*Timaeus* 38a8-b5» [1957], en *Selected Papers*, Leiden, Brill, 1977, pp. 340-345.

40b-c

BRIGNOLI, Fernando M.: «La dinamica immobilità della terra nella concezione platonica dell'universo», *Giornale Italiano di Filologia* 11, 1958, pp. 246-260.

40d-44c

REYNOLDS, John M.: *Human ψυχή in the Timaeus. The key to unlocking the Platonic psychology*, Diss., Rochester [NY], University of Rochester, 1995.

40d

STARK, Rudolf: «Bemerkungen zum Platontext», *Philologus* 106, 1962, pp. 283-290.

41a7 sq.

PARTENIE, Catalin : «Sur le *Timée* 41a7-8», *Studii Clasice* 27, 1991, pp. 77-81.

VELÁSQUEZ GALLARDO, Óscar: «*Theoì theôn*: Un comentario sobre *Timeo* 41a7-d3», *Diadokhe* 1, 1998, pp. 147-153.

41c-42e

ARMLEDER, Paul J.: «Some observations on Plato's *Timaeus*», *Classical Bulletin* 39, 1962, pp. 9-10.

43a sq.

MUGLER, Charles: «Le corps des dieux et l'organisme des hommes», *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nice* 2, 1967, pp. 7-13.

45b

ROMEYER, Dherbey Gilbert: «Les 'yeux porteurs de lumiére' (*Timée* 45b). L'enjeu ontologique de la théorie platonicienne de la vision», *Philosophia* 27-28, 1997-1998, pp. 304-313.

45b-46c

O'BRIEN, Denis: «The effect of a simile. Empedocles' theories of seeing and breathing», *Journal of Hellenic Studies* 90, 1970, pp. 140-179.

47-68

CLEARY, John J.: «*Timaeus* 47-68: filling the Democritean void», *Irish Philological Journal* 8, 1995, pp. 3-67.

MORROW, Glenn R.: «Plato's theory of the primary bodies in the *Timaeus* and the later doctrine of forms», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 50, 1968, pp. 12-28.

48e-52d

PRIOR, William James: «*Timaeus* 48e-52d and the third man argument», en *New Essays on Plato*, Guelph [Ontario], The University of Calgary Press, 1983, pp. 123-147.

49c7-50b5

ALT, Karin: «Die Überredung der Ananke zur Erklärung der sichtbaren Welt in Platons *Timaios*», *Hermes* 106, 1978, pp. 426-466.

CHERNISS, Harold F.: «A much misread passage of the *Timaeus* (*Timaeus* 49c7-50b5)» [1954], en *Selected Papers*, Leiden, Brill, 1977, pp. 346-363.

CHERRY, R. Stephen: «*Timaeus* 49c7-50b5», *Apeiron* 2, 1967, pp. 1-11.

GULLEY, Norman: «The interpretation of Plato, *Timaeus* 49d-e», *American Journal of Philology* 81, 1960, pp. 53-64.

LEE, Edward N.: «On the metaphysics of the image in Plato's *Timaeus*», *The Monist* 50, 1966, pp. 341-368.

LEE, Edward N.: «On Plato's *Timaeus* 49d4-e7», *American Journal of Philology* 88, 1967, pp. 1-28.

MILLS, K.W.: «Some aspects of Plato's theory of Forms, *Timaeus* 49cff», *Phronesis* 13, 1968, pp. 145-170.

SILVERMAN, Allan: «Timaean particulars», *Classical Quarterly* 42, 1992, pp. 87-113.

ZEMBATY, Jane S.: «Plato's *Timaeus*: mass terms, sortal terms and identity through time in the phenomenal world», en *New Essays on Plato*, Guelph [Ontario], The Unviersity of Calgary Press, 1983, pp. 101-122.

ZEYL, Donald J.: «Plato and talk of a world in flux, *Timaeus* 49a6-50b5», *Harvard Studies in Classical Philology* 79, 1975, pp. 125-148.

49e

O'BRIEN, Denis: «A metaphor in Plato: 'running away' and 'staying behind' in the *Phaedo* and the *Timaeus*», *Classical Quarterly* 27, 1977, pp. 297-299.

50a-b

LEE, Edward N.: «On the 'gold example' in Plato's *Timaeus* (50a5-b5)», en *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany [NY], State University of New York, 1971, pp. 219-235.

MOHR, Richard D.: «The gold analogy in Plato's *Timaeus* (50a4-b5)», *Phronesis* 23, 1978, pp. 244-252 [reimpresión en *The Platonic cosmology*, 1985, pp. 99-107].

51b

ARCHER-HIND, Richard D.: «*Timaeus* 51b», *Journal of Philology* 24, 1896, pp. 49-53.

51d3-7

JORDAN, Robert W.: *Plato's Arguments for Forms*, Cambridge, Cambridge Philological Society, 1983.

52a1

BERTI, Enrico: «Plato. *Timaeus* 52a1», *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 101, 1973, p. 194.

52c2-5

CHERNISS, Harold F.: «*Timaeus* 52c2-5» [1956], en *Selected Papers*, Leiden, Brill, 1977, pp. 364-375.

PENDRIK, Gerard J.: «Plato, *Timaeus* 52c2-5», *Classical Quarterly* 48, 1998, pp. 556-559.

52d-53c

MOHR, Richard D.: «Remarks on the stereometric nature and status of the primary bodies in the *Timaeus*», en *The Platonic cosmology*, Leiden, Brill, 1985, pp. 108-115.

YOUNG, Julian: «How chaotic is Plato's chaos?», *Prudentia* 10, 1978, pp. 77-83.

53a7

VERDENIUS, Willem J.: «Plato, *Timaeus* 53a7», *Mnemosyne* 35, 1982, p. 333.

53b4

CHAMBERS, Mortimer: «Androtion F6, *tóte prôton*», *Journal of Hellenic Studies* 99, 1979, pp. 151-152.

53c sq.

MORTLEY, Raoul J.: «Primary particles and secondary qualities in Plato's *Timaeus*», *Apeiron* 2, 1967, pp. 15-17.

53c4-61c2

RUTHENBERG, Klaus: «Vorgeschichte der Chemie. Ein Vergleich der theoretischen Konzeptionen von Platon und Aristoteles», en *Antike Themen und ihre moderne Verwandlung*, Fráncfort, Suhrkamp, 1992, pp. 61-68.

54a

ARTMANN, Benno & SCHÄFFER, Lothar: «On Plato's 'fairest triangles' (*Timaeus* 54a)», *Historia mathematica* 20, 1993, pp. 255-264.

54e-55a

ISNARDE PARENTE, Margherita: «Platone e i metodi matematici. A proposito di *Timeo* 54e-55a», *Cultura* 5, 1967, pp. 19-39.

POPPER, Karl R.: «Plato. *Timaeus* 54e-55a», *Classical Review* 20, 1970, pp. 4-5.

55c-d

LIBES, J.G.: «Los cinco mundos en el *Timeo* de Platón» [en hebreo con resumen en inglés], *Iyyun* 11, 1960, pp. 177-187 y 238-240.

55e-56b

MACÉ, Arnaud: «Activité démiurgique et corrélation des propriétés matérielles, *Timée* 55e-56b», *Études Platoniciennes* 2, 2006, pp. 97-128.

56a6 sq.

BESNIER, Bernard: «Genéses relatives et genése originelle», en *Études Platoniciennes* 2, 2006, pp. 129-140.

O'BRIEN, Denis: *Theories of weight in ancient world.* II: *Plato. Weight and sensation*, París-Leiden, Les Belles Lettres-Brill, 1984.

57a7-b7

O'BRIEN, Denis: «A metaphor in Plato: 'running away' and 'staying behind' in the *Phaedo* and the *Timaeus*», *Classical Quarterly* 27, 1977, pp. 297-299.

57d-58c

OSTENFELD, Erik: «Disorderly motion in the *Timaeus*», *Classical & Mediaevalia* 29, 1968 [1972], pp. 22-26.

60b3-4

BATTEGAZZORE, Antonio M.: «Il fluido che brucia (Plat. *Tim.* 60b3-4; Theophr. *De igne* 7,2 Coutant)», *Sandalion* 15, 1992, pp. 5-18.

61c-69a

BRISSON, Luc: «Perception sensible et raison dans le *Timée*», en *Symposium Platonicum* 4, 1997, pp. 307-316.

BRISSON, Luc: «Plato's theory of sense perception in the *Timaeus.* How it works and what it means», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 13, 1999, pp. 147-176.

HIRSCH, Ulrike: «Sinnesqualitäten und ihre Namen (zu *Tim.* 61-69)», en *Symposium Platonicum* 4, 1997, pp. 317-324.

O'BRIEN, Denis: «Perception et intelligence dans le *Timée* de Platon», en *Symposium Platonicum* 4, 1997, pp. 291-305.

62c3-63e8

O'BRIEN, Denis: *Theories of weight in ancient world.* II: *Plato. Weight and sensation*, París-Leiden, Les Belles Lettres-Brill, 1984.

BERGER, Monika: «'Schwer' und 'leicht' in Platons *Timaios*», en Manuel Baumbach, Helga Köhler & Adolf Martin Ritter (eds.): *Mousopolos Stephanos. Festschrift für Herwig Görgemanns*, Heidelberg, Winter, 1998, pp. 390-396.

64a-65b

SOLMSEN, Friedrich: «Greek philosophy and the discovery of the nervers» [1961], en *Kleine Schriften*, vol. I, Hildesheim, Olms, 1968, pp. 536-582.

AGUIRRE, Jorge F.: «El *Timeo* o del placer como el por(ven)ir del devenir», *Revista de Filosofía* [México] 28, 1995, pp. 419-423.

67a-c

O'BRIEN, Denis : «La définition du son dans le *Timée* de Platon», en *Studies and the Platonic tradition. Essays presented to John Whittaker*, Aldershot-Brookfield-Singapur-Sídney, Ashgate, 1998, pp. 59-64.

67d-68d

GAISER, Konrad: «Platons Farbenlehre», en *Festgabe für Wolfgang Schadewalt*, Pfullingen, Neske, 1965, pp. 173-222.

JOUBAUD, Catherine: «La juste mesure dans le *Timée*. Définition et rôle», *Les Études Philosophiques* I, 1999, pp. 31-39.

67d-e

HIRSCH, Ulrike: «Demokrit und Platon über die Rolle des Lichts beim Sehen und die Erklärung der Farben Schwarz und Weiss», en Klaus Döring & Georg Wöhrle (eds.): *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, Bamberg, Collibri-Verlag, 1993, pp. 1-13.

69a-72c

STEEL, Carlos: «The moral purpose of the human body. A reading of *Timaeus* 69-72», *Phronesis* 46, 2001, pp. 105-128.

69c ss.

FERMEGLIA, Francesca: «L'anima *thymoeidés* como *symmachos tôi lógoi* (*Tim.* 69c5-70a7)», en Linda M. Napolitano Valditara (ed.): *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al Timeo di Platone*, Milán, Vita e Pensiero, 2007, pp. 315-330.

SOLMSEN, Friedrich: «Tissues and the soul. Philosophical contribution to physiology» [1950], en *Kleine Schriften*, vol. I, Hildesheim, Olms, 1968, pp. 502-535.

70d7-72b5

ROTONDARO, Serafina: «Il *páthos* della ragione e i sogni: *Timeo* 70d7-72b5», en *Symposium Platonicum* 4, 1997, pp. 275-280.

71b-72c

BRISSON, Luc: «Du bon usage du dérèglement», en *Divination et Rationalité*, París, Le Seuil, 1974, pp. 220-248.

77e-79c

CASTRO FAUNE, Carolina A.: *La afección del alma en la cosmología de Platón*, TEA, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2009.

O'BRIEN, Denis: *Theories of weight in ancient world*. II: *Plato. Weight and sensation*, París-Leiden, Les Belles Lettres-Brill, 1984.

SOLMSEN, Friedrich: «On Plato's account of respiration» [1956], en *Kleine Schriften*, vol. I, Hildesheim, Olms, 1968, pp. 583-587.

79a sq.

MUGLER, Charles: «Alcméon et les cycles physiologiques de Platon», *Revue des Études Grecques* 71, 1958, pp. 42-50.

81e-86a

MILLER, Harold W.: «The aetiology of disease in Plato's *Timaeus*», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 93, 1962, pp. 175-187.

90a

MANOS, Andreas: «Man as a celestial plant in Plato's *Timaeus*», *Diotima* 24, 1996, pp. 130-133.

90e

KRELL, David F.: «Female parts in the *Timaeus*», *Arion* 2, 1975, pp. 400-421.

SAUNDERS, Trevor J.: «Penology and eschatology in Plato's *Timaeus* and *Laws*», *Classical Quarterly* 23, 1973, pp. 232-244.

SCRIVANI, Francesca: «Spunti e riflessioni in margine alla concezione platonica della riproduzione umana: per un commento a *Tim.* 90e6-91d5», en Linda M. Napolitano Valditara (ed.): *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al Timeo di Platone*, Milán, Vita e Pensiero, 2007, pp. 379-402.

91a-d

TURBAYNE, Colin Murray: «Plato's 'fantastic' appendix: the procreation model of the *Timaeus*», *Paideia* 5, 1976, pp. 125-140.

PAGANARDI, Alessandra: «L'eros synousias del *Timeo*: un'eccentricita nello schema psicologico tripartito di Platone», *Discorsi* 10, 1990, pp. 305-319.

91c

FISCHER-HOMBERGER, Esther: «Hysterie und Misogynie, ein Aspect der Hysteriegeschichte», *Generus* 26, 1969, pp. 117-127.

91d

RANKIN, H.D.: «On ἀδιάπλαστα ζῷα (Plato, *Timaeus* 91d3)», *Philologus* 107, 1963, pp. 138-145.

RAMÍREZ CORRÍA, Filiberto: «Platón y la historia del zoospermo», *Finlay* 3, 1964, pp. 19-24. 62a5.

NOTA PRELIMINAR

El diálogo que presentamos se compone del texto griego del *Timeo*, de su traducción, acompañada de notas y de anexos, y de una introducción, una cronología e índices. Quisiéramos ofrecer aquí unas palabras sobre cada una de estas partes.

El texto griego utilizado es el fijado por John Burnet. Asimismo, cotejamos el aparato crítico de las ediciones disponibles, que incluyen la colación de los manuscritos del *Timeo*, especialmente las de Richard D. Archer-Hind, Karl F. Hermann, Gottfried Stallbaum y Albert Rivaud. Pocas veces hemos optado por lecturas que difieren del texto de Burnet, y cuando así lo hacemos, lo indicamos también en nota a pie de página.

Tanto en el texto griego como en la traducción, la división en páginas y en parágrafos que marcamos entre corchetes corresponde a la edición estándar, publicada por Henri Estienne en Ginebra en 1578. No obstante, en la traducción no nos hemos visto obligados a mantener la misma puntuación.

Respecto a la traducción española, hemos tratado de aproximarnos lo más posible al texto, buscando la precisión y sencillez, sin apartarnos de las diferencias en los estilos y la composición de cada pasaje. En la mayoría de los casos hemos preferido una versión fiel al griego en vez de una elegante paráfrasis, que correría el riesgo de desvirtuar demasiado el sentido. Hemos traducido cada término con la mayor homogeneidad posible, especialmente en lo concerniente al vocabulario cosmológico y metafísico.

Esta nueva edición bilingüe del *Timeo* es deudora de los trabajos emprendidos por mis antecesores. Por lo que se refiere a las publicaciones en español, particularmente las versiones de Francisco L. Lisi, Conrado Eggers Lan y Óscar Velásquez Gallardo, además de la catalana de Josep Vives, nos aclararon cuestiones hermenéuticas y contribuyeron a dar fluidez al texto castellano. Por lo que respecta a los traductores de otras lenguas, es preciso señalar, en inglés, las versiones y comentarios clásicos de Richard D. Archer-Hind, Alfred Edward Taylor, Francis MacDonald Cornford y la más reciente de Donald J. Zeyl, además de las traducciones francesas de Thomas-Henri Martin, Albert Rivaud, Joseph Moreau y Luc Brisson, la nueva versión italiana de Francesco Fronterotta, y las alemanas de Klaus Widdra, Hans Günther Zekl, Thomas Paulsen y Rudolf Rhen. Todas ellas nos han aportado una importante contribución crítica.

Las notas y los anexos han sido realizados por Luc Brisson, y reproducen los elaborados para su traducción francesa, indicamos, por nuestra parte, entre corchetes, las variantes y apostillas adoptadas para esta versión. Estas notas constituyen un instrumento valioso para fijar o aclarar el sentido de determinados términos y pasajes, o para poner de relieve ciertas proposiciones del texto platónico. En ellas el autor se fija los siguientes objetivos: 1) Ofrecer al lector los medios para situar los momentos de la argumentación. 2) Establecer una trama, lo más ajustada posible, de referencias a otros diálogos de Platón a los que puede aludir cada pasaje del *Timeo*. 3) Añadir precisiones que permitan comprender un vocabulario religioso, filosófico, político, social y económico propio de la antigua Grecia. Y, por último, 4) indicar las principales dificultades textuales.

Los índices de nombres propios y de términos y temas, así como la bibliografía y la cronología, han sido compuestos expresamente para esta edición bilingüe.

El texto

Como ya hemos indicado, el texto griego del *Timeo* que aparece al frente de la traducción española ha seguido la edición de John Burnet, *Platonis Opera,* tomo IV, Oxford, Clarendon Press, 1902. Además hemos tenido siempre presente la edición crítica de Albert Rivaud, *Platon. Œuvres complètes,* tomo X, París, Les Belles Lettres, 1925. Nos separamos del texto de Burnet en los siguientes casos:

	Edición de Burnet	Lectura adoptada
24e6	καλεῖτε	καλεῖται (A αι in ras. FWY Pr.)
28b1	εἰς γεγονός (F Pr.)	εἰς τὸ γεγονός (APY 1812 Rivaud)
35a4	[αὖ πέρι] om. Sextus Emp., non uertit Cic., seclusit Burnet	αὖ πέρι (AFPWY 1812 Plut. Eus. Pr. Stob.)
37b7	ἰὼν (F Pr. Plut. Stob.)	ὢν (AWY 1812 Rivaud)
37d5	ἐπενόει (A F Simpl. Stob.)	ἐπινοεῖ (WY 1812 A² Pr. Philop.)
38d3	εἰς [τὸν]	εἰς τὸν (AFPW Pr. Stob. Rivaud)
40b8	ἰλλομένην (FY 1812 ambo in marg. Pr.)	εἰλλομένην (AP Rivaud)
41a7	δι' (F)	ἃ δι' (APWY 1812)
43c2	γῆς πάγῳ (1812 πάγῳ marg. Pr.)	γῆς [πάγῳ] (om. libri. Rivaud)
48b8	οὐδ' ἂν ὡς (Hermann)	οὐδ' ὡς (FWY 1812 Stob. Rivaud)
49e3	τὴν τῷδε	τὴν τοῦ δὲν (Sachs, Rivaud)
53a1	ἀνικμώμενα (F Lex. Bekk.)	ἀναλικνώμενα (A –corr. ex ἀνικμώμενα- WY Rivaud)

53a8	εἶχεν (F 1812)	ἔχειν (AWY Rivaud)
56c8	ὧνπερ (A 1812)	ὧν περὶ (FWY A² Cornford)
61b5	πῦρ [ἀέρα] (Schneider, Burnet)	πῦρ ἀέρα (FWY 1812 Rivaud)
62a5	τούτων	τούτῳ (WY)
69a7	διυλισμένα (F)	διυλασμένα (WY 1812)
83a2	οὐκέτ' ἴσχοντα (Bekker)	οὐκέτ' ἔχοντα (Rivaud)
83b6	χλοῶδες (Gal.)	χολῶδες (AFWY 1812)
84a2	ἐξ ἰνῶν (AF)	ἐξ ἐκείνων (WY 1812)
	† αἷμα (libri)	† ἅμα (ci Stallbaum, Rivaud)

SIGLAS

I. CÓDICES

A = Parisinus graecus 1807
A² = idem post diorthosin
Y = Vindobonensis 21
W = Vindobonensis 54
F = Vindobonensis 55
P = Palatinus Vaticanus 173
1812 = Parisinus graecus 1812

II. TRADUCCIONES Y COMENTARIOS ANTIGUOS

Calc. = Calcidio
Cic. = Cicerón
Eus. = Eusebio
Gal. = Galeno
Philop. = Filópono
Plut. = Plutarco
Pr. = Proclo
Sextus Emp. = Sexto Empírico
Simpl. = Simplicio
Stob. = Estobeo

III. Ediciones, índices y comentarios modernos

Bekker = Immanuel Bekker: *Platonis et quae vel Platonis esse feruntur vel Platonica solent comitari seripta graece omnia ad codices manuscriptos recensuit variasque inde lectiones,* vol. VII, Londres, excud. A. J. Valpy, sumpt. R. Priestley, 1826, p. 231-375.

Cornford = Francis MacDonald Cornford: *Plato's Cosmology.* The *Timaeus* of Plato translated with a running commentary, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1937.

Hermann = Karl Friedrich Hermann: *Platonis Dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi. IV. Respublica. Timaeus. Timaeus Locrus. Critias. Minos,* Leipzig, Teubner, 1887-1902.

Rivaud = Albert Rivaud: *Platon. Œuvres complètes, X: Timée-Critias,* texte établi et traduit, París, Les Belles Lettres, 1925.

Sachs = Eva Sachs: *Die fünf platonischen Korper. Zur Geschichte der Mathematik und Elementenlehre Platons und der Pythagoreer,* Berlín, Weidmannsche Buchhandlung, 1917.

Schneider = Carl Ernst Christoph Schneider: *Index lectionum in Vniversitate Litterarum Vratislaviensi* per hiemem anni MDCCCLV habendarum, et *Diem natalem regis augustissimi Friderici Guilelmi IV...* indicit C. E. Chr. S., Bratislava, Typis Vniversitatis, 1855.

Stallbaum = Gottfried Stallbaum: *Platonis Opera Omnia* recensuit et commentariis instruxit G. S., t. VII, Gota-Erfurt, Hennings, 1838.

Taylor = Alfred Edward Taylor: *A Commentary on Plato's Timaeus,* Oxford, Clarendon Press, 1928 [reimpresión 1962].

ΤΙΜΑΙΟΣ

(ΣΩΚΡΑΤΗΣ, ΤΙΜΑΙΟΣ, ΕΡΜΟΚΡΑΤΗΣ, ΚΡΙΤΙΑΣ)

TIMEO[1]

(SÓCRATES, TIMEO, HERMÓCRATES, CRITIAS)

[17a] ΣΩΚΡΑΤΗΣ. –Εἷς, δύο, τρεῖς· ὁ δὲ δὴ τέταρτος ἡμῖν, ὦ φίλε Τίμαιε, ποῦ τῶν χθὲς μὲν δαιτυμόνων, τὰ νῦν δὲ ἑστιατόρων;

ΤΙΜΑΙΟΣ.–'Ασθένειά τις αὐτῷ συνέπεσεν, ὦ Σώκρατες· οὐ γὰρ ἂν ἑκὼν τῆσδε ἀπελείπετο τῆς συνουσίας.

ΣΩ.–Οὐκοῦν σὸν τῶνδέ τε ἔργον καὶ τὸ ὑπὲρ τοῦ ἀπόντος ἀναπληροῦν μέρος; [17b]

ΤΙ.–Πάνυ μὲν οὖν, καὶ κατὰ δύναμίν γε οὐδὲν ἐλλείψομεν· οὐδὲ γὰρ ἂν εἴη δίκαιον, χθὲς ὑπὸ σοῦ ξενισθέντας οἷς ἦν πρέπον ξενίοις, μὴ οὐ προθύμως σὲ τοὺς λοιποὺς ἡμῶν ἀνταφεστιᾶν.

ΣΩ.–Ἆρ' οὖν μέμνησθε ὅσα ὑμῖν καὶ περὶ ὧν ἐπέταξα εἰπεῖν;

ΤΙ.–Τὰ μὲν μεμνήμεθα, ὅσα δὲ μή, σὺ παρὼν ὑπομνήσεις· μᾶλλον δέ, εἰ μή τί σοι χαλεπόν, ἐξ ἀρχῆς διὰ βραχέων πάλιν ἐπάνελθε αὐτά, ἵνα βεβαιωθῇ μᾶλλον παρ' ἡμῖν. [17c]

ΣΩ.–Ταῦτ' ἔσται. χθές που τῶν ὑπ' ἐμοῦ ῥηθέντων λόγων περὶ πολιτείας ἦν τὸ κεφάλαιον οἷά τε καὶ ἐξ οἵων ἀνδρῶν ἀρίστη κατεφαίνετ' ἂν μοι γενέσθαι.

ΤΙ.–Καὶ μάλα γε ἡμῖν, ὦ Σώκρατες, ῥηθεῖσα πᾶσιν κατὰ νοῦν.

ΣΩ.–Ἆρ' οὖν οὐ τὸ τῶν γεωργῶν ὅσαι τε ἄλλαι τέχναι πρῶτον ἐν αὐτῇ χωρὶς διειλόμεθα ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ τῶν προπολεμησόντων;

ΤΙ.–Ναί.

ΣΩ.–Καὶ κατὰ φύσιν δὴ δόντες τὸ καθ' αὑτὸν ἑκάστῳ [17d] πρόσφορον ἓν μόνον ἐπιτήδευμα, μίαν ἑκάστῳ τέχνην, τούτους οὓς πρὸ πάντων ἔδει πολεμεῖν, εἴπομεν ὡς ἄρ' αὐτοὺς δέοι φύλακας εἶναι μόνον τῆς πόλεως, εἴτε τις ἔξωθεν ἢ καὶ τῶν ἔνδοθεν ἴοι κακουργήσων, δικάζοντας μὲν

[17a] SÓCRATES.—Uno, dos, tres...[2], pero, por cierto, querido Timeo, ¿dónde está el cuarto[3] de nuestros invitados[4] de ayer y que hoy[5] es uno de los anfitriones?

TIMEO.—Ha debido de ponerse enfermo, Sócrates, ya que no se habría perdido esta reunión voluntariamente.

SÓC.—¿Seguramente entonces tú y estos tendréis que suplir la parte del ausente? [17b]

TIM.—Claro que sí, y, en la medida de lo posible, no pasaremos nada por alto, pues no sería justo que, después de haber sido agasajados ayer por ti como merecen los huéspedes[6], los que quedamos no estuviéramos dispuestos a corresponder con tu atención.

SÓC.—¿Acaso recordáis todos los temas de los que os encargué hablar?

TIM.—De algunos nos acordamos, pero de los que no, tú estás aquí para recordárnoslos. Mejor aún, si no te resulta muy molesto, vuelve a tratarlos brevemente desde el principio, para que nos queden más seguros. [17c]

SÓC.—Así lo haré. Ayer, me parecía claro, lo principal de mi exposición trataba sobre cuál sería para mí la constitución[7] mejor y qué clase de hombres requeriría.

TIM.—Y para todos nosotros, Sócrates, lo que nos habías expuesto fue de nuestro más completo agrado.

SÓC.—¿Acaso, en una ciudad así organizada, no habíamos comenzado por apartar el grupo de los que la defienden[8] del que forman los agricultores y todos los que ejercen los demás oficios?

TIM.—Sí.

SÓC.—Y habíamos atribuido a cada uno, según su naturaleza[9], [17d] una sola ocupación adecuada, a cada uno un único oficio[10]. También dijimos que los que debían combatir en defensa de todos, contra alguien del exterior o del interior que obrara mal, debían ser solo los guardianes de la ciudad;

πρᾴως τοῖς **[18a]** ἀρχομένοις ὑπ' αὐτῶν καὶ φύσει φίλοις οὖσιν, χαλεποὺς δὲ έν ταῖς μάχαις τοῖς ἐντυγχάνουσιν τῶν ἐχθρῶν γιγνομένους.

ΤΙ.—Παντάπασι μὲν οὖν.

ΣΩ.—Φύσιν γἂρ οἶμαί τινα τῶν φυλάκων τῆς ψυχῆς ἐλέγομεν ἅμα μὲν θυμοειδῆ, ἅμα δὲ φιλόσοφον δεῖν εἶναι διαφερόντως, ἵνα πρὸς ἑκατέρους δύναιντο ὀρθῶς πρᾷοι καὶ χαλεποὶ γίγνεσθαι.

ΤΙ.—Ναί.

ΣΩ.—Τί δὲ τροφήν; ἆρ' οὐ γυμναστικῇ καὶ μουσικῇ μαθήμασίν τε ὅσα προσήκει τούτοις, ἐν ἅπασι τεθράφθαι;

ΤΙ.—Πάνυ μὲν οὖν. **[18b]**

ΣΩ.—Τοὺς δέ γε οὕτω τραφέντας ἐλέχθη που μήτε χρυσὸν μήτε ἄργυρον μήτε ἄλλο ποτὲ μηδὲν κτῆμα ἑαυτῶν ἴδιον νομίζειν δεῖν, ἀλλ' ὡς ἐπικούρους μισθὸν λαμβάνοντας τῆς φυλακῆς παρὰ τῶν σῳζομένων ὑπ' αὐτῶν, ὅσος σώφροσιν μέτριος, ἀναλίσκειν τε δὴ κοινῇ καὶ συνδιαιτωμένους μετὰ ἀλλήλων ζῆν, ἐπιμέλειαν ἔχοντας ἀρετῆς διὰ παντός, τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων ἄγοντας σχολήν.

ΤΙ.—Ἐλέχθη καὶ ταῦτα ταύτῃ. **[18c]**

ΣΩ.—Καὶ μὲν δὴ καὶ περὶ γυναικῶν ἐπεμνήσθημεν, ὡς τὰς φύσεις τοῖς ἀνδράσιν παραπλησίας εἴη συναρμοστέον, καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα πάντα κοινὰ κατά τε πόλεμον καὶ κατὰ τὴν ἄλλην δίαιταν δοτέον πάσαις.

ΤΙ.—Ταύτῃ καὶ ταῦτα ἐλέγετο.

ΣΩ.—Τί δὲ δὴ τὸ περὶ τῆς παιδοποιίας ἢ τοῦτο μὲν διὰ τὴν ἀήθειαν τῶν λεχθέντων εὐμνημόνευτον, ὅτι κοινὰ τὰ τῶν γάμων καὶ τὰ τῶν παίδων πᾶσιν ἁπάντων ἐτίθεμεν,

han de administrar justicia a sus [18a] subordinados con delicadeza, pues son sus amigos por naturaleza; en cambio, han de mostrarse inclementes con los enemigos que encuentren en el combate[11].

TIM.—Sin duda.

SÓC.—Decíamos, creo, que el alma de los guardianes ha de ser ante todo en parte fogosa y en parte amante de la sabiduría, para que justamente puedan mostrarse delicados con unos e inclementes con otros[12].

TIM.—Sí.

SÓC.—¿Y en lo que concierne a su educación? ¿No deberían ser educados en gimnasia, música y en todas las ciencias convenientes para ellos[13]?

TIM.—Efectivamente. [18b]

SÓC.—Y probablemente también se dijo que los que se educaran de este modo no deberían considerar como su propiedad ni oro ni plata ni ningún otro bien. Sin embargo, como defensores, reciben de los protegidos, por la vigilancia que les proporcionan, un sueldo, modesto, como conviene a hombres moderados, que habrán de gastar en común, puesto que vivirán juntos unos con otros, cuidando continuamente de la práctica de la excelencia, exentos de las demás ocupaciones[14].

TIM.—De este mismo modo fue también como se dijo. [18c]

SÓC.—Y asimismo, en lo referido a las mujeres, mencionamos que deben ajustarse a los hombres cuyas naturalezas sean semejantes, y que deben ser comunes a ambos todas las ocupaciones, tanto en la guerra como en las otras circunstancias de la vida[15].

TIM.—Se dijo también así.

SÓC.—¿Y en lo que respecta a la procreación de los hijos? ¿Acaso no es fácil recordar lo que dijimos por lo insólito? Establecimos que fueran comunes a todos los matrimonios

μηχανωμένους ὅπως μηδείς ποτε τὸ γεγενημένον αὐτῶν ἰδίᾳ **[18d]** γνωσοιτο, νομιοῦσιν δὲ πάντες πάντας αὑτοὺς ὁμογενεῖς, ἀδελφὰς μὲν καὶ ἀδελφοὺς ὅσοιπερ ἂν τῆς πρεπούσης ἐντὸς ἡλικίας γίγνωνται, τοὺς δ' ἔμπροσθεν καὶ ἄνωθεν γονέας τε καὶ γονέων προγόνους, τοὺς δ' εἰς τὸ κάτωθεν ἐκγόνους παῖδάς τε ἐκγόνων;

ΤΙ.–Ναί, καὶ ταῦτα εὐμνημόνευτα ᾗ λέγεις.

ΣΩ.–Ὅπως δὲ δὴ κατὰ δύναμιν εὐθὺς γίγνοιντο ὡς ἄριστοι τὰς φύσεις, ἆρ' οὐ μεμνήμεθα ὡς τοὺς ἄρχοντας ἔφαμεν καὶ τὰς ἀρχούσας δεῖν εἰς τὴν τῶν γάμων σύνερξιν λάθρᾳ **[18e]** μηχανᾶσθαι κλήροις τισὶν ὅπως οἱ κακοὶ χωρὶς οἵ τ' ἀγαθοὶ ταῖς ὁμοίαις ἑκάτεροι συλλήξονται, καὶ μή τις αὐτοῖς ἔχθρα διὰ ταῦτα γίγνηται, τύχην ἡγουμένοις αἰτίαν τῆς συλλήξεως;

ΤΙ.–Μεμνήμεθα. **[19a]**

ΣΩ.–Καὶ μὴν ὅτι γε τὰ μὲν τῶν ἀγαθῶν θρεπτέον ἔφαμεν εἶναι, τά δὲ τῶν κακῶν εἰς τὴν ἄλλην λάθρᾳ διαδοτέον πόλιν· ἐπαυξανομένων δὲ σκοποῦντας ἀεὶ τοὺς ἀξίους πάλιν ἀνάγειν δεῖν, τοὺς δὲ παρὰ σφίσιν ἀναξίους εἰς τὴν τῶν ἐπανιόντων χώραν μεταλλάττειν;

ΤΙ.– Ἆρ' οὖν δὴ διεληλύθαμεν ἤδη καθάπερ χθές, ὡς ἐν κεφαλαίοις πάλιν ἐπανελθεῖν, ἢ ποθοῦμεν ἔτι τι τῶν ῥηθέντων, ὦ φίλε Γίμαιε, ὡς ἀπολειπόμενον; **[19b]**

ΤΙ.–Οὐδαμῶς, ἀλλὰ αὐτὰ ταῦτ' ἦν τὰ λεχθέντα, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ.–'Ακούοιτ' ἂν ἤδη τὰ μετὰ ταῦτα περὶ τῆς πολιτείας ἣν διήλθομεν, οἷόν τι πρὸς αὐτὴν πεπονθὼς τυγχάνω. προσέοικεν δὲ δή τινί μοι τοιῷδε τὸ πάθος, οἷον εἴ τις ζῷα καλά που θεασάμενος, εἴτε ὑπὸ γραφῆς εἰργασμένα εἴτε καὶ ζῶντα

y los hijos, y lo procuramos de tal modo[16] que nadie pueda alguna vez reconocer a su vástago como propio, **[18d]** y para que todos consideraran a todos como miembros de la misma familia: reconocerían como hermanas y hermanos a los que se hallan dentro de una edad similar, como padres y abuelos a los que han nacido antes, como padres y nietos a los que han nacido después[17].

TIM.—Sí, es fácil recordar, como dices.

SÓC.—Y para que, en la medida de lo posible, los niños nazcan ya con las mejores naturalezas, ¿acaso no recordamos que los gobernantes, dijimos, hombres y mujeres[18], deben manipular en secreto las alianzas matrimoniales **[18e]** por medio de ciertos sorteos, para que por separado los malos de los buenos se unan cada uno por su parte a su pareja semejante, sin que por esto surja ningún rencor entre ellos, al creer que el azar era la causa de las uniones?[19].

TIM.—Nos acordamos. **[19a]**

SÓC.—Y también dijimos que debían ser educados solo los hijos de los buenos, y los de los malos distribuidos secretamente en otro lugar del estado[20]. Sin embargo, habría que observarlos constantemente mientras crecieran, para promocionar de nuevo a los más dignos y cambiar a los indignos al lugar que aquellos dejaron[21].

TIM.—Así fue.

SÓC.—Pues bien, lo que habíamos expuesto ayer[22], ¿lo hemos resumido ahora en sus puntos principales, o aún echamos de menos algo, querido Timeo, como si lo hubiéramos pasado por alto? **[19b]**

TIM.—De ningún modo; eso mismo fue lo que se dijo, Sócrates.

SÓC.—Podríamos escuchar ahora lo que viene después acerca de la constitución que hemos descrito, cuál es a este respecto el sentimiento que he experimentado. Lo que sentí es semejante, me parece, a aquel que experimenta alguien que

ἀληθινῶς ἡσυχίαν δὲ ἄγοντα, εἰς ἐπιθυμίαν ἀφίκοιτο θεάσασθαι κινούμενά τε αὐτὰ καί τι τῶν τοῖς σώμασιν δοκούντων **[19c]** προσήκειν κατὰ τὴν ἀγωνίαν ἀθλοῦντα· ταὐτὸν καὶ ἐγὼ πέπονθα πρὸς τὴν πόλιν ἣν διήλθομεν. ἡδέως γὰρ ἄν του λόγῳ διεξιόντος ἀκούσαιμ' ἂν ἄθλους οὓς πόλις ἀθλεῖ, τούτους αὐτὴν ἀγωνιζομένην πρὸς πόλεις ἄλλας, πρεπόντως εἴς τε πόλεμον ἀφικομένην καὶ ἐν τῷ πολεμεῖν τὰ προσήκοντα ἀποδιδοῦσαν τῇ παιδείᾳ καὶ τροφῇ κατά τε τὰς ἐν τοῖς ἔργοις πράξεις καὶ κατὰ τὰς ἐν τοῖς λόγοις διερμηνεύσεις πρὸς ἑκάστας τῶν πόλεων. ταῦτ' οὖν, ὦ Κριτία καὶ **[19d]** Ἑρμόκρατες, ἐμαυτοῦ μὲν αὐτὸς κατέγνωκα μή ποτ' ἂν δυνατὸς γενέσθαι τοὺς ἄνδρας καὶ τὴν πόλιν ἱκανῶς ἐγκωμιάσαι. καὶ τὸ μὲν ἐμὸν οὐδὲν θαυμαστόν· ἀλλὰ τὴν αὐτὴν δόξαν εἴληφα καὶ περὶ τῶν πάλαι γεγονότων καὶ περὶ τῶν νῦν ὄντων ποιητῶν, οὔτι τὸ ποιητικὸν ἀτιμάζων γένος, ἀλλὰ παντὶ δῆλον ὡς τὸ μιμητικὸν ἔθνος, οἷς ἂν ἐντραφῇ, ταῦτα μιμήσεται ῥᾷστα καὶ ἄριστα, τὸ δ' ἐκτὸς τῆς τροφῆς ἑκάστοις **[19e]** γιγνόμενον χαλεπὸν μὲν ἔργοις, ἔτι δὲ χαλεπώτερον λόγοις εὖ μιμεῖσθαι. τὸ δὲ τῶν σοφιστῶν γένος αὖ πολλῶν μὲν λόγων καὶ καλῶν ἄλλων μάλ' ἔμπειρον ἥγημαι, φοβοῦμαι δὲ μή πως, ἅτε πλανητὸν ὂν κατὰ πόλεις οἰκήσεις τε ἰδίας οὐδαμῇ διῳκηκός, ἄστοχον ἅμα φιλοσόφων ἀνδρῶν ᾖ καὶ πολιτικῶν, ὅσ' ἂν οἷά τε ἐν πολέμῳ καὶ μάχαις πράττοντες ἔργῳ καὶ λόγῳ προσομιλοῦντες ἑκάστοις πράττοιεν καὶ λέγοιεν. καταλέλειπται δὴ τὸ τῆς ὑμετέρας ἕξεως γένος, **[20a]** ἅμα ἀμφοτέρων φύσει καὶ τροφῇ μετέχον. Τίμαιός τε γὰρ ὅδε, εὐνομωτάτης ὢν πόλεως τῆς

ha visto en alguna parte animales hermosos, bien en pintura o verdaderamente vivos, pero en reposo, y le asaltara el deseo de verlos moverse o rivalizar en la lucha, algo que parece [19c] conveniente a sus cuerpos. El mismo sentimiento he experimentado respecto a la ciudad que hemos descrito. Con agrado, pues, escucharía a alguien que expusiera las luchas que la ciudad mantiene, las que disputa contra otras ciudades, cómo convenientemente entra en guerra y cómo, en la guerra, muestra lo que corresponde a su educación y entrenamiento, tanto en las operaciones militares como en las negociaciones con cada una de las otras ciudades. Ahora bien, Critias y Hermógenes, [19d] yo mismo me doy cuenta de que nunca seré capaz de elogiar lo suficiente a estos hombres y a su ciudad. Y en lo que a mí respecta, no tiene nada de sorprendente[23], sino que he admitido la misma opinión sobre los poetas que hubo en el pasado y también sobre los que hay actualmente. En absoluto porque desprecie a los poetas en general[24]; sin embargo, es evidente a cualquiera que la raza de los imitadores[25] imitará más fácilmente y mejor aquellas cosas para las que fue educada, en cambio, lo que queda fuera de la educación [19e] es difícil de imitar bien con hechos y mucho más aún con palabras. Por otra parte, estimo a la raza de los sofistas como muy experimentada en cantidad de discursos y otras cosas bellas, pero temo que quizá, por andar errantes de una ciudad a otra y no establecer en ninguna parte domicilios propios, acaben por no acertar[26] lo que podrían hacer o decir hombres que son a la vez filósofos y políticos, que actúan en la guerra y en los combates, en la acción por sus actos y por la palabra en sus negociaciones respectivas[27].

Queda entonces solo la gente de vuestra especie, que por naturaleza y [20a] por educación participan al mismo tiempo de la política y de la filosofía. Aquí está Timeo, que

ἐν Ἰταλίᾳ Λοκρίδος, οὐσίᾳ καὶ γένει οὐδενὸς ὕστερος ὢν τῶν ἐκεῖ, τὰς μεγίστας μὲν ἀρχάς τε καὶ τιμὰς τῶν ἐν τῇ πόλει μετακεχείρισται, φιλοσοφίας δ' αὖ κατ' ἐμὴν δόξαν ἐπ' ἄκρον ἁπάσης ἐλήλυθεν· Κριτίαν δέ που πάντες οἱ τῇδε ἴσμεν οὐδενὸς ἰδιώτην ὄντα ὧν λέγομεν. τῆς δὲ Ἑρμοκράτους αὖ περὶ φύσεως καὶ τροφῆς, πρὸς ἅπαντα ταῦτ' εἶναι ἱκανὴν πολλῶν μαρτυρούντων **[20b]** πιστευτέον. διὸ καὶ χθὲς ἐγὼ διανοούμενος, ὑμῶν δεομένων τὰ περὶ τῆς πολιτείας διελθεῖν, προθύμως ἐχαριζόμην, εἰδὼς ὅτι τὸν ἑξῆς λόγον οὐδένες ἂν ὑμῶν ἐθελόντων ἱκανώτερον ἀποδοῖεν - εἰς γὰρ πόλεμον πρέποντα καταστήσαντες τὴν πόλιν ἅπαντ' αὐτῇ τὰ προσήκοντα ἀποδοῖτ' ἂν μόνοι τῶν νῦν - εἰπὼν δὴ τἀπιταχθέντα ἀντεπέταξα ὑμῖν ἃ καὶ νῦν λέγω. συνωμολογήσατ' οὖν κοινῇ σκεψάμενοι πρὸς ὑμᾶς **[20c]** αὐτοὺς εἰς νῦν ἀνταποδώσειν μοι τὰ τῶν λόγων ξένια, πάρειμί τε οὖν δὴ κεκοσμημένος ἐπ' αὐτὰ καὶ πάντων ἑτοιμότατος ὢν δέχεσθαι.

ΕΡΜΟΚΡΑΤΗΣ.–Καὶ μὲν δή, καθάπερ εἶπεν Τίμαιος ὅδε, ὦ Σώκρατες, οὔτε ἐλλείψομεν προθυμίας οὐδὲν οὔτε ἔστιν οὐδεμία πρόφασις ἡμῖν τοῦ μὴ δρᾶν ταῦτα· ὥστε καὶ χθές, εὐθὺς ἐνθένδε ἐπειδὴ παρὰ Κριτίαν πρὸς τὸν ξενῶνα οὗ καὶ καταλύομεν ἀφικόμεθα, καὶ ἔτι πρότερον καθ' ὁδὸν αὐτὰ ταῦτ' ἐσκοποῦμεν. **[20d]** ὅδε οὖν ἡμῖν λόγον εἰσηγήσατο ἐκ παλαιᾶς ἀκοῆς· ὃν καὶ νῦν λέγε, ὦ Κριτία, τῷδε, ἵνα συνδοκιμάσῃ πρὸς τὴν ἐπίταξιν εἴτ' ἐπιτήδειος εἴτε ἀνεπιτήδειός ἐστι.

ΚΡΙΤΙΑΣ.–Ταῦτα χρὴ δρᾶν, εἰ καὶ τῷ τρίτῳ κοινωνῷ Τιμαίῳ συνδοκεῖ.

viene de Locro[28], la ciudad mejor legislada en Italia, y que no es inferior ni en fortuna ni en linaje a ninguno de los de allí, que ha ocupado los más altos cargos y recibido los más grandes honores en su ciudad, además, ha llegado, en mi opinión, a la cima de toda la filosofía[29]. En cuanto a Critias[30], probablemente todos aquí sabemos que no es profano en nada de lo que hablamos. A su vez, por lo que se refiere a Hermócrates[31], su naturaleza y su educación son adecuadas para todas estas cuestiones; muchos testimonios **[20b]** dan crédito de ello. Por lo que ayer, cuando me pedisteis tratar la constitución política, tras reflexionar, acepté complacido vuestros deseos, consciente de que nadie mejor que vosotros, si estáis dispuestos, podría retomar más satisfactoriamente la continuación del discurso. Pues, tras haber implicado a la ciudad en una guerra digna, solo vosotros, entre nuestros contemporáneos, podríais abastecerla de todo lo que le conviene. Por eso, después de haber expuesto lo que se me había encargado, a su vez os asigné lo que ahora acabo de indicar. Tras examinarlo entre vosotros **[20c]** mismos, estabais todos de acuerdo en corresponderme hoy con la hospitalidad de los discursos[32], y aquí estoy, pues, dispuesto a ello y completamente listo para recibirla.

HERMÓCRATES.—Claro que sí, como acaba de decir Timeo[33], Sócrates, ni descuidaremos en lo más mínimo nuestra buena voluntad, ni tampoco tenemos motivo para no hacerlo. Hasta el punto de que ayer, cuando directamente desde aquí nos fuimos con Critias al hospedaje donde nos alojamos[34], e incluso antes por el camino, íbamos pensando en estas mismas cuestiones. **[20d]** Este entonces nos contó un relato de una antigua tradición oral[35]. Repítelo ahora a Sócrates, Critias, para que compruebe si es o no apropiado a nuestro propósito[36].

CRITIAS.—Es preciso hacerlo, si también a nuestro tercer compañero, Timeo, le parece bien.

TI.—Δοκεῖ μήν.

KP.—Ἄκουε δή, ὦ Σώκρατες, λόγου μάλα μὲν ἀτόπου, παντάπασί γε μὴν ἀληθοῦς, ὡς ὁ τῶν ἑπτὰ σοφώτατος **[20e]** Σόλων ποτ' ἔφη. ἦν μὲν οὖν οἰκεῖος καὶ σφόδρα φίλος ἡμῖν Δρωπίδου τοῦ προπάππου, καθάπερ λέγει πολλαχοῦ καὶ αὐτὸς ἐν τῇ ποιήσει· πρὸς δὲ Κριτίαν τὸν ἡμέτερον πάππον εἶπεν, ὡς ἀπεμνημόνευεν αὖ πρὸς ἡμᾶς ὁ γέρων, ὅτι μεγάλα καὶ θαυμαστὰ τῆσδ' εἴη παλαιὰ ἔργα τῆς πόλεως ὑπὸ χρόνου καὶ φθορᾶς ἀνθρώπων ἠφανισμένα, πάντων δὲ ἓν μέγιστον, **[21a]** οὗ νῦν ἐπιμνησθεῖσιν πρέπον ἂν ἡμῖν εἴη σοί τε ἀποδοῦναι χάριν καὶ τὴν θεὸν ἅμα ἐν τῇ πανηγύρει δικαίως τε καὶ ἀληθῶς οἷόνπερ ὑμνοῦντας ἐγκωμιάζειν.

ΣΩ.—Εὖ λέγεις. ἀλλὰ δὴ ποῖον ἔργον τοῦτο Κριτίας οὐ λεγόμενον μέν, ὡς δὲ πραχθὲν ὄντως ὑπὸ τῆσδε τῆς πόλεως ἀρχαῖον διηγεῖτο κατὰ τὴν Σόλωνος ἀκοήν;

KP.—Ἐγὼ φράσω, παλαιὸν ἀκηκοὼς λόγον οὐ νέου ἀνδρός. ἦν μὲν γὰρ δὴ τότε Κριτίας, ὡς ἔφη, σχεδὸν ἐγγὺς **[21b]** ἤδη τῶν ἐνενήκοντα ἐτῶν, ἐγὼ δέ πῃ μάλιστα δεκέτης· ἡ δὲ Κουρεῶτις ἡμῖν οὖσα ἐτύγχανεν Ἀπατουρίων. τὸ δὴ τῆς ἑορτῆς σύνηθες ἑκάστοτε καὶ τότε συνέβη τοῖς παισίν· ἆθλα γὰρ ἡμῖν οἱ πατέρες ἔθεσαν ῥαψῳδίας. πολλῶν μὲν οὖν δὴ καὶ πολλὰ ἐλέχθη ποιητῶν ποιήματα, ἅτε δὲ νέα κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον ὄντα τὰ Σόλωνος πολλοὶ τῶν παίδων ᾔσαμεν. εἶπεν οὖν τις τῶν φρατέρων, εἴτε δὴ δοκοῦν αὐτῷ τότε εἴτε καὶ χάριν τινὰ τῷ Κριτίᾳ φέρων, δοκεῖν οἱ τά τε **[21c]** ἄλλα σοφώτατον γεγονέναι Σόλωνα καὶ κατὰ τὴν ποίησιν αὖ τῶν ποιητῶν πάντων ἐλευθεριώτατον. ὁ δὴ γέρων —σφόδρα γὰρ οὖν μέμνημαι— μάλα τε ἥσθη καὶ διαμειδιάσας εἶπεν· «Εἴ γε,

TIM.—Por supuesto que me lo parece.

CRIT.—Escucha entonces, Sócrates, un relato muy extraño, pero absolutamente verdadero, **[20e]** que contó una vez Solón[37], el más sabio de los siete. Era de la familia y muy amigo de mi bisabuelo Drópido, como él mismo señala repetidas veces en sus poemas. Y este contó a mi abuelo Critias —como a su vez le gustaba recordar ante nosotros en su vejez[38]— que hubo antiguas hazañas de nuestra ciudad, grandes y admirables[39], borradas por el tiempo y la muerte de los hombres[40]. Pero una es la más importante de todas, **[21a]** y acaso convendría recordarla ahora, para darte las gracias y, al mismo tiempo, pronunciar un merecido y verdadero elogio a la diosa en su fiesta[41], como si le cantáramos un himno.

SÓC.—Bien dicho. Pero, ¿cuál es esa hazaña de la que ya no se habla[42], pero que Critias describió como realmente llevada a cabo en la antigüedad por nuestra ciudad, según lo que había oído decir a Solón?

CRIT.—Os la contaré conforme al relato que hace tiempo he oído a un hombre que precisamente no era joven. Pues Critias tenía entonces, según decía, cerca de **[21b]** noventa años, y yo poco más o menos diez. Nos ocurrió el día de Curiotis, durante las Apaturias[43]. El programa de la fiesta transcurría para los niños cada vez como de costumbre. Los padres nos organizaban certámenes de recitado. Naturalmente se declamaron muchos poemas de muchos poetas, pero, como en aquel tiempo eran novedosos los de Solón, muchos niños cantamos sus poemas. Y uno de los de mi grupo declaró, bien porque este fuera precisamente su parecer, o bien porque con ello pretendía mostrar su agradecimiento a Critias, que, en su opinión, **[21c]** Solón no solo había sido el más sabio en las otras cosas, sino que también en su poesía había sido el más libre[44] de todos los poetas. Entonces, el anciano —lo recuerdo muy bien— se alegró

ὦ Ἀμύνανδρε, μὴ παρέργῳ τῇ ποιήσει κατεχρήσατο, ἀλλ' ἐσπουδάκει καθάπερ ἄλλοι, τόν τε λόγον ὃν ἀπ' Αἰγύπτου δεῦρο ἠνέγκατο ἀπετέλεσεν, καὶ μὴ διὰ τὰς στάσεις ὑπὸ κακῶν τε ἄλλων ὅσα ηὗρεν ἐνθάδε ἥκων **[21d]** ἠναγκάσθη καταμελῆσαι, κατά γε ἐμὴν δόξαν οὔτε Ἡσίοδος οὔτε Ὅμηρος οὔτε ἄλλος οὐδεὶς ποιητὴς εὐδοκιμώτερος ἐγένετο ἄν ποτε αὐτοῦ.» «Τίς δ' ἦν ὁ λόγος,» ἦ δ' ὅς, «ὦ Κριτία;» «Η περὶ μεγίστης,» ἔφη, «καὶ ὀνομαστοτάτης πασῶν δικαιότατ' ἂν πράξεως οὔσης, ἣν ἥδε ἡ πόλις ἔπραξε μέν, διὰ δὲ χρόνον καὶ φθορὰν τῶν ἐργασαμένων οὐ διήρκεσε δεῦρο ὁ λόγος.» «Λέγε ἐξ ἀρχῆς,» ἦ δ' ὅς, «τί τε καὶ πῶς καὶ παρὰ τίνων ὡς ἀληθῆ διακηκοὼς ἔλεγεν ὁ Σόλων.» **[21e]** «Ἔστιν τις κατ' Αἴγυπτον,» ἦ δ' ὅς, «ἐν τῷ Δέλτα, περὶ ὃν κατὰ κορυφὴν σχίζεται τὸ τοῦ Νείλου ῥεῦμα Σαϊτικὸς ἐπικαλούμενος νομός, τούτου δὲ τοῦ νομοῦ μεγίστη πόλις Σάις – ὅθεν δὴ καὶ Ἄμασις ἦν ὁ βασιλεύς – οἷς τῆς πόλεως θεὸς ἀρχηγός τίς ἐστιν, Αἰγυπτιστὶ μὲν τοὔνομα Νηίθ, Ἑλληνιστὶ δέ, ὡς ὁ ἐκείνων λόγος, Ἀθηνᾶ· μάλα δὲ φιλαθήναιοι καί τινα τρόπον οἰκεῖοι τῶνδ' εἶναί φασιν. οἷ δὴ Σόλων ἔφη πορευθεὶς σφόδρα τε γενέσθαι παρ' αὐτοῖς **[22a]** ἔντιμος, καὶ δὴ καὶ τὰ παλαιὰ ἀνερωτῶν ποτε τοὺς μάλιστα περὶ ταῦτα τῶν ἱερέων ἐμπείρους, σχεδὸν οὔτε αὐτὸν οὔτε ἄλλον Ἕλληνα οὐδένα οὐδὲν ὡς ἔπος εἰπεῖν εἰδότα περὶ τῶν τοιούτων ἀνευρεῖν. καί ποτε προαγαγεῖν βουληθεὶς αὐτοὺς περὶ τῶν ἀρχαίων εἰς λόγους, τῶν τῇδε τὰ ἀρχαιότατα λέγειν ἐπιχειρεῖν, περὶ Φορωνέως τε τοῦ πρώτου λεχθέντος καὶ Νιόβης, καὶ μετὰ τὸν κατακλυσμὸν αὖ περὶ Δευκαλίωνος **[22b]** καὶ Πύρρας ὡς διεγένοντο μυθολογεῖν, καὶ τοὺς ἐξ αὐτῶν γενεαλογεῖν, καὶ τὰ τῶν ἐτῶν ὅσα ἦν οἷς ἔλεγεν

mucho y sonriendo dijo: «Es seguro, Aminandro[45], que si Solón no se hubiera servido de la poesía como entretenimiento, y se hubiese interesado en ella como otros, y si hubiera concluido el discurso que había traído de Egipto, y si las sublevaciones y los otros males que encontró aquí al volver[46] no **[21d]** le hubieran forzado a despreciarla, en mi opinión, ni Hesíodo ni Homero ni ningún otro poeta habría sido nunca más célebre que él».

«¿Y cuál era el relato, Critias?», preguntó Aminandro.

«Trataba, respondió Critias, sobre la mayor y más digna proeza, de entre todas las de mayor renombre, que nunca haya llevado a cabo nuestra ciudad; pero, a causa del tiempo y de la muerte de sus actores, su relato no ha llegado hasta nosotros». «Repite desde el principio, dijo Aminandro, qué contó Solón y cómo y de quiénes lo escuchó como verdadero». **[21e]**

«Hay en Egipto, dijo Critias, en la punta del delta, donde el curso del Nilo se divide[47], una provincia llamada Saítica[48], cuya ciudad más importante es Saís[49], de donde precisamente era el rey Amasis[50]. Para sus habitantes, la fundadora de la ciudad es una diosa, cuyo nombre en egipcio es Neith[51] y, en griego, según dicen ellos, Atenea[52]. Son muy amigos de los atenienses y sostienen que de algún modo son sus parientes[53]. Solón dijo que, cuando llegó allí, fue muy apreciado por ellos, **[22a]** y que una vez, al preguntar a los sacerdotes más entendidos por las cosas antiguas, descubrió que ni él ni ninguno de los griegos sabía casi nada, por así decir, de estos temas. Y en una ocasión, como quería incitarlos a hablar de los sucesos antiguos, se puso a contar los que en nuestra ciudad consideramos los más antiguos. Contó el mito de Foróneo, a quien se llamaba el primer hombre, y de Níobe[54]; y después cómo Deucalión **[22b]** y Pirra sobrevivieron al diluvio[55]. Además trazó la genealogía

πειρᾶσθαι διαμνημονεύων τοὺς χρόνους ἀριθμεῖν· καί τινα εἰπεῖν τῶν ἱερέων εὖ μάλα παλαιόν· «Ὦ Σόλων, Σόλων, Ἕλληνες ἀεὶ παῖδές ἐστε, γέρων δὲ Ἕλλην οὐκ ἔστιν.» Ἀκούσας οὖν, «Πῶς τί τοῦτο λέγεις;» φάναι. «Νέοι ἐστέ,» εἰπεῖν, «τὰς ψυχὰς πάντες· οὐδεμίαν γὰρ ἐν αὐταῖς ἔχετε δι' ἀρχαίαν ἀκοὴν παλαιὰν δόξαν οὐδὲ μάθημα χρόνῳ πολιὸν οὐδέν. τὸ **[22c]** δὲ τούτων αἴτιον τόδε. πολλαὶ κατὰ πολλὰ φθοραὶ γεγόνασιν ἀνθρώπων καὶ ἔσονται, πυρὶ μὲν καὶ ὕδατι μέγισται, μυρίοις δὲ ἄλλοις ἕτεραι βραχύτεραι. τὸ γὰρ οὖν καὶ παρ' ὑμῖν λεγόμενον, ὥς ποτε Φαέθων Ἡλίου παῖς τὸ τοῦ πατρὸς ἅρμα ζεύξας διὰ τὸ μὴ δυνατὸς εἶναι κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς ὁδὸν ἐλαύνειν τά τ' ἐπὶ γῆς συνέκαυσεν καὶ αὐτὸς κεραυνωθεὶς διεφθάρη, τοῦτο μύθου μὲν σχῆμα ἔχον λέγεται, τὸ δὲ **[22d]** ἀληθές ἐστι τῶν περὶ γῆν κατ' οὐρανὸν ἰόντων παράλλαξις καὶ διὰ μακρῶν χρόνων γιγνομένη τῶν ἐπὶ γῆς πυρὶ πολλῷ φθορά. τότε οὖν ὅσοι κατ' ὄρη καὶ ἐν ὑψηλοῖς τόποις καὶ ἐν ξηροῖς οἰκοῦσιν μᾶλλον διόλλυνται τῶν ποταμοῖς καὶ θαλάττῃ προσοικούντων· ἡμῖν δὲ ὁ Νεῖλος εἴς τε τἆλλα σωτὴρ καὶ τότε ἐκ ταύτης τῆς ἀπορίας σῴζει λυόμενος. ὅταν δ' αὖ θεοὶ τὴν γῆν ὕδασιν καθαίροντες κατακλύζωσιν, οἱ μὲν ἐν τοῖς ὄρεσιν διασῴζονται βουκόλοι νομῆς τε, οἱ δ' ἐν ταῖς **[22e]** παρ' ὑμῖν πόλεσιν εἰς τὴν θάλατταν ὑπὸ τῶν ποταμῶν φέρονται· κατὰ δὲ τήνδε χώραν οὔτε τότε οὔτε ἄλλοτε ἄνωθεν ἐπὶ τὰς ἀρούρας ὕδωρ ἐπιρρεῖ,

de sus descendientes, e intentó calcular la fecha, haciendo memoria de los años transcurridos desde los acontecimientos que ha descrito[56].

Entonces uno de los sacerdotes, que era muy anciano, le advirtió: «Solón, Solón, vosotros los griegos sois siempre niños; no hay un griego viejo». Al escucharlo, Solón le preguntó: «¿Qué quieres decir con esto?» Y el sacerdote le respondió: «Todos vosotros sois jóvenes de alma; pues no tenéis en ella ninguna opinión antigua, transmitida oralmente desde el pasado, ni tampoco ningún conocimiento vuelto cano por el tiempo. **[22c]** Y la causa de esto es la siguiente. Muchas veces y de muchas maneras la humanidad ha sido y seguirá siendo destruida. Los desastres más importantes son provocados por el fuego y el agua, y por innumerables causas los menores. Así, por ejemplo, entre vosotros se cuenta que una vez Faetonte, hijo de Helio, enganchó el carro de su padre, y que, incapaz de conducirlo por el camino paterno, incendió todo lo que había sobre la tierra y él mismo pereció fulminado[57]. Esto se cuenta a la manera de un mito[58]; pero la **[22d]** verdad es que se produce una desviación[59] de los cuerpos que se mueven en el cielo alrededor de la tierra, a través de largos intervalos, lo que provoca la destrucción de lo que está sobre la tierra por un exceso de fuego. Entonces todos los que habitan en las montañas y en los lugares elevados y secos perecen más fácilmente que los que viven junto a los ríos y el mar. Pero a nosotros el Nilo, nuestro salvador en otras ocasiones, también con su crecida nos salva de esta adversidad[60]. En cambio, cuando los dioses sumergen la tierra en las aguas para purificarla[61], se salvan solo los que habitan en las montañas, vaqueros y pastores, por el contrario, los que viven en **[22e]** vuestras ciudades son arrastrados por los ríos hacia el mar. Pero, en este país, ni entonces ni otras veces el agua

τὸ δ' ἐναντίον κάτωθεν πᾶν ἐπανιέναι πέφυκεν. ὅθεν καὶ δι' ἃς αἰτίας τἀνθάδε σῳζόμενα λέγεται παλαιότατα· τὸ δὲ ἀληθές, ἐν πᾶσιν τοῖς τόποις ὅπου μὴ χειμὼν ἐξαίσιος ἢ καῦμα ἀπείργει, πλέον, **[23a]** τοτὲ δὲ ἔλαττον ἀεὶ γένος ἐστὶν ἀνθρώπων. ὅσα δὲ ἢ παρ' ὑμῖν ἢ τῇδε ἢ καὶ κατ' ἄλλον τόπον ὧν ἀκοῇ ἴσμεν, εἴ πού τι καλὸν ἢ μέγα γέγονεν ἢ καί τινα διαφορὰν ἄλλην ἔχον, πάντα γεγραμμένα ἐκ παλαιοῦ τῇδ' ἐστὶν ἐν τοῖς ἱεροῖς καὶ σεσωσμένα· τὰ δὲ παρ' ὑμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις ἄρτι κατεσκευασμένα ἑκάστοτε τυγχάνει γράμμασι καὶ ἅπασιν ὁπόσων πόλεις δέονται, καὶ πάλιν δι' εἰωθότων ἐτῶν ὥσπερ νόσημα ἥκει φερόμενον αὐτοῖς ῥεῦμα οὐράνιον καὶ τοὺς ἀγραμμάτους **[23b]** τε καὶ ἀμούσους ἔλιπεν ὑμῶν, ὥστε πάλιν ἐξ ἀρχῆς οἷον νέοι γίγνεσθε, οὐδὲν εἰδότες οὔτε τῶν τῇδε οὔτε τῶν παρ' ὑμῖν, ὅσα ἦν ἐν τοῖς παλαιοῖς χρόνοις. τὰ γοῦν νυνδὴ γενεαλογηθέντα, ὦ Σόλων, περὶ τῶν παρ' ὑμῖν ἃ διῆλθες, παίδων βραχύ τι διαφέρει μύθων, οἳ πρῶτον μὲν ἕνα γῆς κατακλυσμὸν μέμνησθε πολλῶν ἔμπροσθεν γεγονότων, ἔτι δὲ τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον γένος ἐπ' ἀνθρώπους ἐν τῇ χώρᾳ παρ' ὑμῖν οὐκ ἴστε γεγονός, ἐξ ὧν σύ τε καὶ πᾶσα ἡ **[23c]** πόλις ἔστιν τὰ νῦν ὑμῶν, περιλειφθέντος ποτὲ σπέρματος βραχέος, ἀλλ' ὑμᾶς λέληθεν διὰ τὸ τοὺς περιγενομένους ἐπὶ πολλὰς γενεὰς γράμμασιν τελευτᾶν ἀφώνους. ἦν γὰρ δή ποτε, ὦ Σόλων, ὑπὲρ τὴν μεγίστην φθορὰν ὕδασιν ἡ νῦν Ἀθηναίων οὖσα πόλις ἀρίστη πρός τε τὸν πόλεμον καὶ κατὰ πάντα εὐνομωτάτη διαφερόντως· ᾗ κάλλιστα ἔργα καὶ πολιτεῖαι γενέσθαι

discurre desde arriba a las tierras, sino que, por el contrario, siempre mana desde abajo naturalmente. De ahí que por esta razón se dice que las tradiciones de este país se conservan desde la más remota antigüedad. Pero lo cierto es que en todos los lugares en que ni un frío excesivo ni un calor asfixiante lo impida **[23a]** existe siempre, en mayor o menor número, la raza humana. Asimismo, de todo lo que tengamos noticia, aquí o en otro lugar, y conozcamos por haberlo escuchado, si es algo bello o grande o relevante, está todo escrito desde la antigüedad aquí en los templos y preservado. Sin embargo, cada vez que, entre vosotros y en otros lugares, se encuentra disponible recientemente la escritura y todo cuanto necesitan las ciudades, tras intervalos regulares, vuelve de nuevo como una enfermedad, el torrente del cielo se precipita sobre vosotros, y solo deja de entre vosotros a los analfabetos **[23b]** y los incultos[62]. Así que nuevamente os volvéis como niños desde el principio, sin saber nada de lo que, ni aquí ni entre vosotros, ha sucedido en los tiempos antiguos. En efecto, las genealogías sobre la gente de tu país que acabas de exponer, Solón, difieren muy poco de los cuentos infantiles[63]. En primer lugar, recordáis solo un diluvio en la tierra, si bien ha habido muchos anteriormente. Además, no sabéis que la más hermosa y perfecta raza de hombres nació en vuestro país, ni que de estos hombres descendéis tú y toda **[23c]** tu ciudad actual, porque en otro tiempo se conservó un poco de su simiente. Pero vosotros lo ignoráis, porque durante muchas generaciones los supervivientes murieron, sin haberlo expresado por escrito[64]. Sí, en un tiempo, Solón, antes de la gran destrucción por las aguas, la que ahora es la ciudad de los atenienses era la mejor en la guerra y a todas luces la mejor legislada con gran diferencia. En ella, dicen, se realizaron las más hermosas obras y las más bellas

λέγονται κάλλισται πασῶν ὁπόσων ὑπὸ **[23d]** τὸν οὐρανὸν ἡμεῖς ἀκοὴν παρεδεξάμεθα.» Ἀκούσας οὖν ὁ Σόλων ἔφη θαυμάσαι καὶ πᾶσαν προθυμίαν σχεῖν δεόμενος τῶν ἱερέων πάντα δι' ἀκριβείας οἱ τὰ περὶ τῶν πάλαι πολιτῶν ἑξῆς διελθεῖν. τὸν οὖν ἱερέα φάναι· «Φθόνος οὐδείς, ὦ Σόλων, ἀλλὰ σοῦ τε ἕνεκα ἐρῶ καὶ τῆς πόλεως ὑμῶν, μάλιστα δὲ τῆς θεοῦ χάριν, ἣ τήν τε ὑμετέραν καὶ τήνδε ἔλαχεν καὶ ἔθρεψεν καὶ ἐπαίδευσεν, προτέραν μὲν τὴν παρ' **[23e]** ὑμῖν ἔτεσιν χιλίοις, ἐκ Γῆς τε καὶ Ἡφαίστου τὸ σπέρμα παραλαβοῦσα ὑμῶν, τήνδε δὲ ὑστέραν. τῆς δὲ ἐνθάδε διακοσμήσεως παρ' ἡμῖν ἐν τοῖς ἱεροῖς γράμμασιν ὀκτακισχιλίων ἐτῶν ἀριθμὸς γέγραπται. περὶ δὴ τῶν ἐνακισχίλια γεγονότων ἔτη πολιτῶν σοι δηλώσω διὰ βραχέων νόμους, καὶ τῶν ἔργων αὐτοῖς ὃ κάλλιστον ἐπράχθη· τὸ δ' ἀκριβὲς περὶ **[24a]** πάντων ἐφεξῆς εἰς αὖθις κατὰ σχολὴν αὐτὰ τὰ γράμματα λαβόντες διέξιμεν. τοὺς μὲν οὖν νόμους σκόπει πρὸς τοὺς τῇδε· πολλὰ γὰρ παραδείγματα τῶν τότε παρ' ὑμῖν ὄντων ἐνθάδε νῦν ἀνευρήσεις, πρῶτον μὲν τὸ τῶν ἱερέων γένος ἀπὸ τῶν ἄλλων χωρὶς ἀφωρισμένον, μετὰ δὲ τοῦτο τὸ τῶν δημιουργῶν, ὅτι καθ' αὑτὸ ἕκαστον ἄλλῳ δὲ οὐκ ἐπιμειγνύμενον δημιουργεῖ, τό τε τῶν νομέων καὶ τὸ τῶν θηρευτῶν τό τε **[24b]** τῶν γεωργῶν. καὶ δὴ καὶ τὸ μάχιμον γένος ᾔσθησαί που τῇδε ἀπὸ πάντων τῶν γενῶν κεχωρισμένον, οἷς οὐδὲν ἄλλο πλὴν τὰ περὶ τὸν πόλεμον ὑπὸ τοῦ νόμου προσετάχθη μέλειν· ἔτι δὲ ἡ τῆς ὁπλίσεως αὐτῶν σχέσις ἀσπίδων καὶ δοράτων, οἷς ἡμεῖς πρῶτοι τῶν περὶ τὴν Ἀσίαν ὡπλίσμεθα, τῆς θεοῦ καθάπερ ἐν ἐκείνοις τοῖς τόποις παρ' ὑμῖν πρώτοις ἐνδειξαμένης. τὸ δ'

instituciones de todas las que [23d] nosotros hayamos tenido noticia bajo el cielo».

Solón dijo que estaba admirado de lo que había escuchado y, lleno de curiosidad, rogó a los sacerdotes que le expusieran con precisión y punto por punto todo lo que se refiere a sus antiguos conciudadanos.

Y el sacerdote le respondió: «No hay impedimento alguno[65], Solón, lo contaré por lo que respecta a ti y a tu ciudad, pero especialmente gracias a la diosa[66] que ha obtenido por suerte, crio y educó a vuestra ciudad y a la nuestra: [23e] a la vuestra mil años antes, cuando recibió de Gea y Hefesto vuestra simiente[67]; y a la nuestra después. Ahora bien, desde nuestra ordenación[68], según figura inscrito en nuestros libros sagrados, han transcurrido ocho mil años. Por consiguiente, te describiré brevemente las leyes de tus conciudadanos de hace nueve mil años, y de sus hazañas la más hermosa que hayan llevado a cabo. Pero los pormenores exactos de todo [24a] esto los revisaremos ordenadamente otra vez, cuando tengamos tiempo, siguiendo los textos mismos[69]. Considera, entonces, sus leyes con relación a las nuestras. Encontrarás aquí actualmente muchos ejemplos de las que había entre vosotros en aquel momento[70]. En primer lugar, la clase de los sacerdotes, separada de las demás; después la de los artesanos[71] –donde cada uno trabaja en lo suyo sin mezclarse con el otro–, la de los pastores, la de los cazadores y la [24b] de los labradores. Por lo que se refiere a la clase de los guerreros, sin duda habrás observado que está separada de todas las otras clases, la ley les ha prescrito no ocuparse de nada más que de lo relativo a la guerra. Además, la forma de su armamento, de escudos y lanzas, nosotros fuimos los primeros en equiparnos con ellas entre los pueblos de Asia[72], ya que la diosa, lo mismo que lo hizo primero con vosotros en vuestras regiones, nos ha explicado su uso.

αὖ περὶ τῆς φρονήσεως, ὁρᾷς που τὸν νόμον τῇδε ὅσην ἐπιμέλειαν ἐποιήσατο εὐθὺς κατ᾽ ἀρχὰς περί τε **[24c]** τὸν κόσμον, ἅπαντα μέχρι μαντικῆς καὶ ἰατρικῆς πρὸς ὑγίειαν ἐκ τούτων θείων ὄντων εἰς τὰ ἀνθρώπινα ἀνευρών, ὅσα τε ἄλλα τούτοις ἕπεται μαθήματα πάντα κτησάμενος. ταύτην οὖν δὴ τότε σύμπασαν τὴν διακόσμησιν καὶ σύνταξιν ἡ θεὸς προτέρους ὑμᾶς διακοσμήσασα κατῴκισεν, ἐκλεξαμένη τὸν τόπον ἐν ᾧ γεγένησθε, τὴν εὐκρασίαν τῶν ὡρῶν ἐν αὐτῷ κατιδοῦσα, ὅτι φρονιμωτάτους ἄνδρας οἴσοι· ἅτε οὖν **[24d]** φιλοπόλεμός τε καὶ φιλόσοφος ἡ θεὸς οὖσα τὸν προσφερεστάτους αὐτῇ μέλλοντα οἴσειν τόπον ἄνδρας, τοῦτον ἐκλεξαμένη πρῶτον κατῴκισεν. ᾠκεῖτε δὴ οὖν νόμοις τε τοιούτοις χρώμενοι καὶ ἔτι μᾶλλον εὐνομούμενοι πάσῃ τε παρὰ πάντας ἀνθρώπους ὑπερβεβληκότες ἀρετῇ, καθάπερ εἰκὸς γεννήματα καὶ παιδεύματα θεῶν ὄντας. πολλὰ μὲν οὖν ὑμῶν καὶ μεγάλα ἔργα τῆς πόλεως τῇδε γεγραμμένα θαυμάζεται, πάντων μὴν **[24e]** ἓν ὑπερέχει μεγέθει καὶ ἀρετῇ· λέγει γὰρ τὰ γεγραμμένα ὅσην ἡ πόλις ὑμῶν ἔπαυσέν ποτε δύναμιν ὕβρει πορευομένην ἅμα ἐπὶ πᾶσαν Εὐρώπην καὶ Ἀσίαν, ἔξωθεν ὁρμηθεῖσαν ἐκ τοῦ Ἀτλαντικοῦ πελάγους. τότε γὰρ πορεύσιμον ἦν τὸ ἐκεῖ πέλαγος· νῆσον γὰρ πρὸ τοῦ στόματος εἶχεν ὃ καλεῖται[1], ὥς φατε, ὑμεῖς Ἡρακλέους στήλας, ἡ δὲ νῆσος ἅμα Λιβύης ἦν καὶ Ἀσίας μείζων, ἐξ ἧς ἐπιβατὸν ἐπὶ τὰς ἄλλας νήσους τοῖς τότε ἐγίγνετο πορευομένοις, ἐκ δὲ τῶν νήσων **[25a]** ἐπὶ τὴν καταντικρὺ πᾶσαν ἤπειρον τὴν περὶ τὸν ἀληθινὸν ἐκεῖνον πόντον. τάδε μὲν γάρ, ὅσα ἐντὸς τοῦ στόματος οὗ λέγομεν, φαίνεται λιμὴν στενόν τινα ἔχων εἴσπλουν· ἐκεῖνο δὲ πέλαγος ὄντως ἥ τε περιέχουσα αὐτὸ γῆ παντελῶς ἀληθῶς ὀρθότατ᾽ ἂν

1 καλεῖται (A αι in ras. FWY Pr.) : κάλεῖτε Burnet

Igualmente, en lo que respecta a la sabiduría, ves cuánta atención le otorga la ley ya desde el principio en relación **[24c]** con el universo[73], cómo descubrió todas las cosas, incluso la adivinación y la medicina para la salud, desde las realidades divinas a las humanas, y adquirió todos los otros conocimientos que les siguen. Así pues, entonces, tras poner en orden toda esa disposición y organización, fundó primero vuestra ciudad, cuando escogió el lugar en que habéis nacido, al observar allí que el buen clima de las estaciones produciría hombres muy inteligentes[74]. Puesto que **[24d]** la diosa amaba la guerra y la sabiduría, escogió este lugar en que se dan los hombres más semejantes a ella para establecer su primera fundación[75]. Ya que habitasteis allí, disponiendo de leyes de tal clase, e incluso aún mejor legisladas, al superar en cada excelencia a todos los demás hombres, como corresponde a los hijos y discípulos de los dioses. Pues muchas y grandes hazañas de vuestra ciudad que estaban escritas aquí causan nuestra admiración[76]; **[24e]** pero una es superior a todas en importancia y excelencia. En efecto, estos escritos describen cómo vuestra ciudad frenó en otro tiempo a una potencia que irrumpía violentamente en toda Europa y Asia a la vez, lanzándose desde el mar Atlántico[77]. Entonces se podía atravesar este mar, ya que se hallaba una isla frente al estrecho que se llama, según decís vosotros, columnas de Heracles[78]. Esta isla era más grande que Libia y Asia juntas[79]. Desde ella los marinos de entonces podían embarcarse a las otras islas, y de estas islas **[25a]** a todo el continente situado justo enfrente, a orillas de aquel océano, que es el verdadero[80]. Pues, por una parte, todo lo que hay dentro del estrecho del que hablamos se parece a un puerto con una boca pequeña; por otra parte, aquel es realmente el mar, y la tierra que lo rodea podría llamarse verdaderamente, con toda propiedad, continente[81]. Pero en esta

λέγοιτο ἤπειρος. ἐν δὲ δὴ τῇ Ἀτλαντίδι νήσῳ ταύτῃ μεγάλη συνέστη καὶ θαυμαστὴ δύναμις βασιλέων, κρατοῦσα μὲν ἁπάσης τῆς νήσου, πολλῶν δὲ ἄλλων νήσων καὶ μερῶν τῆς ἠπείρου· πρὸς δὲ τούτοις ἔτι τῶν ἐντὸς τῇδε **[25b]** Λιβύης μὲν ἦρχον μέχρι πρὸς Αἴγυπτον, τῆς δὲ Εὐρώπης μέχρι Τυρρηνίας. αὕτη δὴ πᾶσα συναθροισθεῖσα εἰς ἓν ἡ δύναμις τόν τε παρ' ὑμῖν καὶ τὸν παρ' ἡμῖν καὶ τὸν ἐντὸς τοῦ στόματος πάντα τόπον μιᾷ ποτὲ ἐπεχείρησεν ὁρμῇ δουλοῦσθαι. τότε οὖν ὑμῶν, ὦ Σόλων, τῆς πόλεως ἡ δύναμις εἰς ἅπαντας ἀνθρώπους διαφανὴς ἀρετῇ τε καὶ ῥώμῃ ἐγένετο· πάντων γὰρ προστᾶσα εὐψυχίᾳ καὶ τέχναις ὅσαι κατὰ **[25c]** πόλεμον, τὰ μὲν τῶν Ἑλλήνων ἡγουμένη, τὰ δ' αὐτὴ μονωθεῖσα ἐξ ἀνάγκης τῶν ἄλλων ἀποστάντων, ἐπὶ τοὺς ἐσχάτους ἀφικομένη κινδύνους, κρατήσασα μὲν τῶν ἐπιόντων τρόπαιον ἔστησεν, τοὺς δὲ μήπω δεδουλωμένους διεκώλυσεν δουλωθῆναι, τοὺς δ' ἄλλους, ὅσοι κατοικοῦμεν ἐντὸς ὅρων Ἡρακλείων, ἀφθόνως ἅπαντας ἠλευθέρωσεν. ὑστέρῳ δὲ χρόνῳ σεισμῶν ἐξαισίων καὶ κατακλυσμῶν γενομένων, μιᾶς **[25d]** ἡμέρας καὶ νυκτὸς χαλεπῆς ἐπελθούσης, τό τε παρ' ὑμῖν μάχιμον πᾶν ἀθρόον ἔδυ κατὰ γῆς, ἥ τε Ἀτλαντὶς νῆσος ὡσαύτως κατὰ τῆς θαλάττης δῦσα ἠφανίσθη· διὸ καὶ νῦν ἄπορον καὶ ἀδιερεύνητον γέγονεν τοὐκεῖ πέλαγος, πηλοῦ κάρτα βραχέος ἐμποδὼν ὄντος, ὃν ἡ νῆσος ἱζομένη παρέσχετο.»

Τὰ μὲν δὴ ῥηθέντα, ὦ Σώκρατες, ὑπὸ τοῦ παλαιοῦ **[25e]** Κριτίου κατ' ἀκοὴν τὴν Σόλωνος, ὡς συντόμως εἰπεῖν, ἀκήκοας· λέγοντος δὲ δὴ χθὲς σοῦ περὶ πολιτείας τε καὶ τῶν ἀνδρῶν οὓς ἔλεγες, ἐθαύμαζον ἀναμιμνῃσκόμενος αὐτὰ ἃ νῦν λέγω, κατανοῶν ὡς δαιμονίως ἔκ τινος τύχης ούκ ἄπο σκοποῦ συνηνέχθης τὰ πολλὰ οἷς Σόλων εἶπεν. οὐ μὴν **[26a]** ἐβουλήθην παραχρῆμα εἰπεῖν· διὰ χρόνου γὰρ οὐχ ἱκανῶς

isla Atlántida se formó un enorme y asombroso imperio de reyes, que dominaba no solo toda la isla, sino también muchas otras islas y partes del continente. Además de eso, de este lado del estrecho, gobernaba de **[25b]** Libia hasta Egipto, y de Europa hasta Tirrenia[82]. Precisamente, después de concentrar en ella todo el poder, esta potencia intentó una vez de un solo golpe someter nuestro país, el vuestro y el territorio que está dentro del estrecho. Entonces, Solón, el poder de vuestra ciudad se hizo claro a todos los hombres por su excelencia y fuerza, ya que superó a todas las otras ciudades tanto en la bondad del alma como en la artes de la guerra. **[25c]** En un primer momento, dirigió a los griegos, luego, quedó aislada por necesidad al separarse las demás, corrió peligros extremos, pero venció a los invasores y erigió un trofeo, impidió que los que todavía no eran esclavos lo fueran, y sin envidia[83], nos liberó a todos los otros que habitamos dentro de las fronteras de las columnas de Heracles[84]. Pero, tiempo más tarde, se produjeron violentos terremotos e inundaciones. En el transcurso de un **[25d]** día y de una noche terribles, todo vuestro ejército se hundió a la vez en la tierra y, del mismo modo, la isla Atlántida se hundió en el mar y desapareció. Por lo que actualmente aquel mar se ha vuelto intransitable e inescrutable, porque son un obstáculo los escollos de lodo poco profundos que la isla ha depositado al hundirse[85]».

Así pues, acaba de oír, Sócrates, lo que el anciano **[25e]** Critias contó en pocas palabras según el relato de Solón. Cuando ayer hablabas de la constitución política y de los hombres a los que te referías, me asombré al recordar lo que ahora cuento, pues observé que por algún extraño azar y sin tener el propósito venías a coincidir con la mayor parte de lo que Solón dijo. Sin embargo, no **[26a]** he querido decirlo en el momento presente, pues, por el tiempo

ἐμεμνήμην. ἐνενόησα οὖν ὅτι χρεὼν εἴη με πρὸς ἐμαυτὸν πρῶτον ἱκανῶς πάντα ἀναλαβόντα λέγειν οὕτως. ὅθεν ταχὺ συνωμολόγησά σοι τὰ ἐπιταχθέντα χθές, ἡγούμενος, ὅπερ ἐν ἅπασι τοῖς τοιοῖσδε μέγιστον ἔργον, λόγον τινὰ πρέποντα τοῖς βουλήμασιν ὑποθέσθαι, τούτου μετρίως ἡμᾶς εὐπορήσειν. οὕτω δή, καθάπερ ὅδ' εἶπεν, χθές τε εὐθὺς ἐνθένδε ἀπιὼν **[26b]** πρὸς τούσδε ἀνέφερον αὐτὰ ἀναμιμνησκόμενος, ἀπελθών τε σχεδόν τι πάντα ἐπισκοπῶν τῆς νυκτὸς ἀνέλαβον. ὡς δή τοι, τὸ λεγόμενον, τὰ παίδων μαθήματα θαυμαστὸν ἔχει τι μνημεῖον. ἐγὼ γὰρ ἃ μὲν χθὲς ἤκουσα, οὐκ ἂν οἶδ' εἰ δυναίμην ἅπαντα ἐν μνήμῃ πάλιν λαβεῖν· ταῦτα δὲ ἃ πάμπολυν χρόνον διακήκοα, παντάπασι θαυμάσαιμ' ἂν εἴ τί με αὐτῶν διαπέφευγεν. ἦν μὲν οὖν μετὰ πολλῆς ἡδονῆς καὶ **[26c]** παιδιᾶς τότε ἀκουόμενα, καὶ τοῦ πρεσβύτου προθύμως με διδάσκοντος, ἅτ' ἐμοῦ πολλάκις ἐπανερωτῶντος, ὥστε οἷον ἐγκαύματα ἀνεκπλύτου γραφῆς ἔμμονά μοι γέγονεν· καὶ δὴ καὶ τοῖσδε εὐθὺς ἔλεγον ἕωθεν αὐτὰ ταῦτα, ἵνα εὐποροῖεν λόγων μετ' ἐμοῦ. νῦν οὖν, οὗπερ ἕνεκα πάντα ταῦτα εἴρηται, λέγειν εἰμὶ ἕτοιμος, ὦ Σώκρατες, μὴ μόνον ἐν κεφαλαίοις ἀλλ' ὥσπερ ἤκουσα καθ' ἕκαστον· τοὺς δὲ πολίτας καὶ τὴν πόλιν ἣν χθὲς ἡμῖν ὡς ἐν μύθῳ διῄεισθα σύ, νῦν μετενεγκόντες **[26d]** ἐπὶ τἀληθὲς δεῦρο θήσομεν ὡς ἐκείνην τήνδε οὖσαν, καὶ τοὺς πολίτας οὓς διενοοῦ φήσομεν ἐκείνους τοὺς ἀληθινοὺς εἶναι προγόνους ἡμῶν, οὓς ἔλεγεν ὁ ἱερεύς. πάντως ἁρμόσουσι καὶ οὐκ ἀπᾳσόμεθα λέγοντες αὐτοὺς εἶναι τοὺς ἐν τῷ τότε ὄντας χρόνῳ. κοινῇ δὲ διαλαμβάνοντες ἅπαντες πειρασόμεθα τὸ

transcurrido, no lo recordaba muy bien. Pensé entonces que, para hablar de este modo, era preciso primero repetirlo todo a mí mismo convenientemente. Por lo que pronto acepté las prescripciones que ayer me asignaste, por creer que la tarea principal en todos estos casos es la de suponer un discurso adecuado a nuestros propósitos, y que esto nos saldrá bien en cierta medida. De este modo, como dijo Hermócrates, ayer, nada más salir de aquí les expuse **[26b]** a Hermócrates y Timeo lo que iba recordando y, después de haberlos dejado, examiné casi todo, reflexionando sobre ello durante la noche. Ciertamente, según se dice, lo que se aprende en la infancia perdura de modo admirable en la memoria. Pues no sé si podría acordarme de todo lo que escuché ayer; sin embargo, de lo que he oído hace tantísimo tiempo me sorprendería mucho si se me hubiera escapado algo. Entonces lo escuché con enorme placer y **[26c]** como un juego[86], y el anciano me informó de buen grado, cuando repetidas veces le preguntaba, de modo que me quedó grabado como una pintura encáustica indeleble[87]. Así es como desde muy temprano les he contado a Hermócrates y Timeo el mismo relato, para que puedan entablar conmigo la conversación. Ahora bien, precisamente aquello por lo que se dijo todo esto, estoy preparado, Sócrates, para decírtelo, no solo de modo resumido, sino como lo he escuchado punto por punto. Los ciudadanos y la ciudad que ayer nos describías como en un mito, trasladémoslos ahora **[26d]** a la realidad[88], supongamos que aquella ciudad fuera la Atenas actual y diremos que los ciudadanos que imaginaste son nuestros verdaderos antepasados de los que hablaba el sacerdote. Estaremos completamente de acuerdo y no desentonaremos si decimos que eran los que vivían en el tiempo de entonces. Al repartir la tarea en común, intentaremos entre todos devolverte,

πρέπον εἰς δύναμιν οἷς ἐπέταξας ἀποδοῦναι. σκοπεῖν οὖν δὴ χρή, ὦ Σώκρατες, εἰ κατὰ νοῦν ὁ λόγος ἡμῖν **[26e]** οὗτος, ἤ τινα ἔτ' ἄλλον ἀντ' αὐτοῦ ζητητέον.

ΣΩ.–Καὶ τίν' ἄν, ὦ Κριτία, μᾶλλον ἀντὶ τούτου μεταλάβοιμεν, ὃς τῇ τε παρούσῃ τῆς θεοῦ θυσίᾳ διὰ τὴν οἰκειότητ' ἂν πρέποι μάλιστα, τό τε μὴ πλασθέντα μῦθον ἀλλ' ἀληθινὸν λόγον εἶναι πάμμεγά που. πῶς γὰρ καὶ πόθεν ἄλλους ἀνευρήσομεν ἀφέμενοι τούτωνὶ οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἀγαθῇ τύχῃ χρὴ λέγειν μὲν ὑμᾶς, ἐμὲ δὲ ἀντὶ τῶν χθὲς λόγων νῦν **[27a]** ἡσυχίαν ἄγοντα ἀντακούειν.

ΚΡ.–Σκόπει δὴ τὴν τῶν ξενίων σοι διάθεσιν, ὦ Σώκρατες, ᾗ διέθεμεν. ἔδοξεν γὰρ ἡμῖν Τίμαιον μέν, ἅτε ὄντα ἀστρονομικώτατον ἡμῶν καὶ περὶ φύσεως τοῦ παντὸς εἰδέναι μάλιστα ἔργον πεποιημένον, πρῶτον λέγειν ἀρχόμενον ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τελευτᾶν δὲ εἰς ἀνθρώπων φύσιν· ἐμὲ δὲ μετὰ τοῦτον, ὡς παρὰ μὲν τούτου δεδεγμένον ἀνθρώπους τῷ λόγῳ γεγονότας, παρὰ σοῦ δὲ πεπαιδευμένους **[27b]** διαφερόντως αὐτῶν τινας, κατὰ δὲ τὸν Σόλωνος λόγον τε καὶ νόμον εἰσαγαγόντα αὐτοὺς ὡς εἰς δικαστὰς ἡμᾶς ποιῆσαι πολίτας τῆς πόλεως τῆσδε ὡς ὄντας τοὺς τότε Ἀθηναίους, οὓς ἐμήνυσεν ἀφανεῖς ὄντας ἡ τῶν ἱερῶν γραμμάτων φήμη, τὰ λοιπὰ δὲ ὡς περὶ πολιτῶν καὶ Ἀθηναίων ὄντων ἤδη ποιεῖσθαι τοὺς λόγους.

ΣΩ.–Τελέως τε καὶ λαμπρῶς ἔοικα ἀνταπολήψεσθαι τὴν τῶν λόγων ἑστίασιν. σὸν οὖν ἔργον λέγειν ἄν, ὦ Τίμαιε, τὸ μετὰ τοῦτο, ὡς ἔοικεν, εἴη καλέσαντα κατὰ νόμον θεούς. **[27c]**

ΤΙ.–Ἀλλ', ὦ Σώκρατες, τοῦτό γε δὴ πάντες ὅσοι καὶ κατὰ βραχὺ σωφροσύνης μετέχουσιν, ἐπὶ παντὸς ὁρμῇ καὶ σμικροῦ καὶ

en la medida de lo posible, lo adecuado a tus prescripciones. Por tanto, es preciso examinar, Sócrates, si este discurso es de nuestro agrado, **[26e]** o si es necesario buscar otro en su lugar.

SÓC.—¿Y qué otro podríamos adoptar, Critias, que por su afinidad con la presente festividad de la diosa[89] fuera el más conveniente[90]? Y, sobre todo, el que no se trate de un mito inventado, sino de un discurso verdadero es probablemente lo más importante. Pues, ¿cómo y dónde encontraremos otros, si no abandonamos estos? No es posible. Pero deberéis hablar acompañados de buena fortuna, y yo, por mi parte, en lugar de los discursos de ayer, **[27a]** me corresponde ahora escucharos tranquilamente.

CRIT.—Considera, pues, Sócrates, la disposición de los obsequios que hemos establecido para ti. Nos pareció que Timeo, por ser el que más astronomía conoce de nosotros y el que ha hecho un mayor esfuerzo por penetrar en la naturaleza del universo, debía hablar primero, comenzando con el origen del mundo y terminando con la naturaleza de los hombres. Y después de él, yo, como si recibiera de él a los hombres nacidos en su discurso, y de ti a algunos de ellos educados **[27b]** de diferente manera, haciéndolos comparecer ante nosotros como frente a jueces, según la palabra y la ley de Solón, los haré ciudadanos de esta ciudad, como si fueran los atenienses de entonces, de los que la tradición de los textos sagrados revela que desaparecieron y, por lo demás, hablaré de ellos como si ya fueran ciudadanos y atenienses[91].

SÓC.—Será perfecto y espléndido, por lo que veo, el banquete de discursos que recibiré como recompensa. Entonces te tocaría hablar a ti a partir de ahora, Timeo, según parece, después de invocar a los dioses como es costumbre[92]. **[27c]**

TIM.—Pero, Sócrates, todo el que participa de la prudencia, incluso en pequeñas dosis, antes de emprender cualquier

μεγάλου πράγματος θεὸν ἀεί που καλοῦσιν· ἡμᾶς δὲ τοὺς περὶ τοῦ παντὸς λόγους ποιεῖσθαί πῃ μέλλοντας, ᾗ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν, εἰ μὴ παντάπασι παραλλάττομεν, ἀνάγκη θεούς τε καὶ θεὰς ἐπικαλουμένους εὔχεσθαι πάντα κατὰ νοῦν ἐκείνοις μὲν μάλιστα, ἑπομένως **[27d]** δὲ ἡμῖν εἰπεῖν. καὶ τὰ μὲν περὶ θεῶν ταύτῃ παρακεκλήσθω· τὸ δ' ἡμέτερον παρακλητέον, ᾗ ῥᾷστ' ἂν ὑμεῖς μὲν μάθοιτε, ἐγὼ δὲ ᾗ διανοοῦμαι μάλιστ' ἂν περὶ τῶν προκειμένων ἐνδειξαίμην.

Ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν **[28a]** ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν. ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεί, τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης **[28b]** οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν· οὗ δ' ἂν εἰς τὸ γεγονός[2], γεννητῷ παραδείγματι προσχρώμενος, οὐ καλόν. ὁ δὴ πᾶς οὐρανὸς —ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο ὅτι ποτὲ ὀνομαζόμενος μάλιστ' ἂν δέχοιτο, τοῦθ' ἡμῖν ὠνομάσθω— σκεπτέον δ' οὖν περὶ αὐτοῦ πρῶτον, ὅπερ ὑπόκειται περὶ παντὸς ἐν ἀρχῇ δεῖν σκοπεῖν, πότερον ἦν ἀεί, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος. γέγονεν· ὁρατὸς γὰρ ἁπτός τέ ἐστιν καὶ σῶμα ἔχων, πάντα

2 εἰς τὸ γεγονός (APY 1812 Rivaud) : εἰς γεγονός (F Pr.) : εἰς ὅ γεγονός W

empresa, por pequeña o grande que sea, invoca siempre a un dios[93]. Y nosotros, que nos disponemos a hablar sobre el universo, cómo se generó o si es inengendrado[94], debemos, a no ser que estemos completamente desviados, invocar a los dioses y diosas y suplicarles que todo lo que digamos sea en primer lugar conforme a su pensamiento y, **[27d]** en segundo lugar, conforme al nuestro[95]. En cuanto a los dioses, esta es nuestra invocación; en cuanto a nosotros, hemos de rogar para que vosotros podáis comprenderme muy fácilmente, y para que yo exponga de la mejor manera posible lo que pienso sobre los temas propuestos. Ahora bien, en mi opinión, primero hemos de establecer estas distinciones: ¿qué es lo que es siempre y no se genera, y qué es lo que se genera **[28a]** siempre y nunca es[96]? Uno puede ser comprendido por la inteligencia con la ayuda de la razón, siempre es idéntico; otro, en cambio, es opinable por medio de la opinión con la ayuda de la percepción sensible irracional, ya que se genera y se destruye[97], pero nunca es realmente. Asimismo, todo lo que se genera se genera necesariamente por alguna causa, ya que es imposible que algo se genere sin una causa[98]. También cuando el productor de algo, mirando a lo que es siempre idéntico y usándolo además como modelo, construye su forma[99] y propiedad[100], todo lo hecho así será necesariamente bello. **[28b]** En cambio, si mira a lo generado y utiliza un modelo engendrado, no será bello[101]. En cuanto al universo entero —sea mundo o si en otro momento se le llama con otro nombre que le convenga mejor, usémoslo[102]— hemos de examinar primero a este respecto lo que se supone que hay que investigar en primer lugar: si ha sido siempre, sin tener ningún principio de generación, o si se generó comenzando de algún principio. Es generado, pues es visible y tangible, ya que tiene un cuerpo, y todas las cosas de tal clase son sensibles, y,

δὲ τὰ τοιαῦτα αἰσθητά, τὰ **[28c]** δ' αἰσθητά, δόξῃ περιληπτὰ μετ' αἰσθήσεως, γιγνόμενα καὶ γεννητὰ ἐφάνη. τῷ δ' αὖ γενομένῳ φαμὲν ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι. τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν· τόδε δ' οὖν πάλιν ἐπισκεπτέον· περὶ αὐτοῦ, πρὸς πότερον τῶν παραδειγμάτων ὁ τεκταινόμενος αὐτὸν **[29a]** ἀπηργάζετο, πότερον πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον ἢ πρὸς τὸ γεγονός. εἰ μὲν δὴ καλός ἐστιν ὅδε ὁ κόσμος ὅ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ ἀίδιον ἔβλεπεν· εἰ δὲ ὃ μηδ' εἰπεῖν τινι θέμις, πρὸς γεγονός. παντὶ δὴ σαφὲς ὅτι πρὸς τὸ ἀίδιον· ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων. οὕτω δὴ γεγενημένος πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον δεδημιούργηται· **[29b]** τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὖ πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι. μέγιστον δὴ παντὸς ἄρξασθαι κατὰ φύσιν ἀρχήν. ὧδε οὖν περί τε εἰκόνος καὶ περὶ τοῦ παραδείγματος αὐτῆς διοριστέον, ὡς ἄρα τοὺς λόγους, ὧνπέρ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖς ὄντας· τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦς μονίμους καὶ ἀμεταπτώτους —καθ' ὅσον οἷόν τε καὶ ἀνελέγκτοις προσήκει λόγοις εἶναι καὶ ἀνικήτοις, τούτου δεῖ **[29c]** μηδὲν ἐλλείπειν— τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκόνος εἰκότας ἀνὰ λόγον τε ἐκείνων ὄντας· ὅτιπερ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια. ἐὰν οὖν, ὦ Σώκρατες, πολλὰ πολλῶν πέρι, θεῶν καὶ τῆς τοῦ

como hemos indicado[103], las [28c] cosas sensibles, aprehendidas por la opinión junto con la sensación, son generadas y engendradas. Además decimos que lo generado ha de ser necesariamente generado por alguna causa[104]. Sin embargo, hallar al artífice y padre de este universo es tarea difícil, y, una vez hallado, es imposible decírselo a todos[105]. Por otra parte, hay que investigar de nuevo acerca del universo conforme a cuál de los dos modelos[106] el constructor[107] lo [29a] produjo, conforme al que es idéntico y del mismo modo o conforme al que es generado. Así pues, si este mundo es bello y su demiurgo bueno, es evidente que miró al que es eterno, pero si es lo que no está permitido decir a nadie, a lo que es generado. Ahora bien, a todos es evidente que el demiurgo miró al que es eterno, pues el mundo es la más bella de las cosas engendradas, y su artífice la mejor de la causas. Por esto, como fue engendrado de este modo, fue fabricado conforme a lo que es aprehensible por la razón y la inteligencia, y según lo que es idéntico. [29b] Pero si así son las cosas[108], además es del todo necesario que este mundo sea imagen de algo[109]. Sin duda, lo más importante de todo es comenzar por el principio según la naturaleza del asunto[110]. De este modo, entonces, acerca de la imagen y su modelo hay que establecer la siguiente distinción, al admitir que los discursos guardan una afinidad con aquello de lo que son intérpretes[111]: los discursos acerca de lo que es firme, estable y manifiesto a la inteligencia deben ser firmes e infalibles —y cuanto conviene que posean los discursos irrefutables e invencibles, nada de ello debe [29c] faltarles—. Pero los discursos que se refieren a lo que es una copia de aquello, como es una imagen, han de ser verosímiles proporcionalmente a los primeros. Lo que el ser es a la generación, la verdad es a la creencia[112]. Por tanto, Sócrates, si en muchos puntos y sobre muchas cuestiones, los dioses y la generación

παντὸς γενέσεως, μὴ δυνατοὶ γιγνώμεθα πάντῃ πάντως αὐτοὺς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσῃς· ἀλλ' ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἧττον παρεχώμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρή, μεμνημένους ὡς ὁ λέγων ἐγὼ **[29d]** ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.

ΣΩ.—Ἄριστα, ὦ Τίμαιε, παντάπασί τε ὡς κελεύεις ἀποδεκτέον· τὸ μὲν οὖν προοίμιον θαυμασίως ἀπεδεξάμεθά σου, τὸν δὲ δὴ νόμον ἡμῖν ἐφεξῆς πέραινε.

ΤΙ.—Λέγωμεν δὴ δι' ἥντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν **[29e]** τόδε ὁ συνιστὰς συνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ. ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ' ἄν τις ἀρχὴν **[30a]** κυριωτάτην παρ' ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ' ἄν. βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον. θέμις δ' οὔτ' ἦν οὔτ' ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον· **[30b]** λογισάμενος οὖν ηὕρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαί ποτε ἔργον, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ. διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίνετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος. οὕτως οὖν

del universo, no fuéramos capaces de ofrecer explicaciones que sean en todos sus aspectos totalmente coherentes consigo mismas y exactas, no te extrañes. En cambio, si proponemos explicaciones que no sean menos verosímiles que las de otro, habrá que contentarse, al recordar que yo, el que habla, y **[29d]** vosotros, los jueces, tenemos una naturaleza humana, de modo que acerca de esto conviene que aceptemos un mito verosímil[113] y no buscar más allá[114].

SÓC.—¡Muy bien, Timeo! Hay que admitirlo absolutamente como mandas. Tu preludio lo hemos recibido con agrado, continúa ahora la interpretación del tema[115].

TIM.—Digamos, pues, por qué causa el constructor ha construido[116] el devenir y este universo[117]. **[29e]** Era bueno, y en quien es bueno nunca puede surgir ninguna envidia[118] de nada. Por carecer de esto, quiso que todo llegara a ser lo más semejante posible a él. Podríamos admitir con la mayor rectitud, al recibirlo de hombres sensatos, que este es precisamente el principio más importante del devenir y del mundo[119]. **[30a]** Como el dios había querido que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible[120] nada malo, tomó entonces[121] todo cuanto era visible, que no estaba en reposo, sino que se movía sin orden ni concierto[122], y lo condujo del desorden al orden, por considerar a este absolutamente mejor que aquel. Pero al excelente no le estaba ni le está permitido hacer otra cosa que lo más bello. **[30b]** Después de reflexionar, descubrió que, de las cosas por naturaleza visibles, ningún todo carente de inteligencia podría nunca llegar a ser más bello que un todo provisto de inteligencia y que, además, es imposible que la inteligencia esté presente en algo por separado del alma[123]. Gracias a estas reflexiones, situó la inteligencia en el alma y el alma en el cuerpo, al construir[124] el universo, para que su obra fuera por naturaleza la más bella y la mejor. De este modo, pues,

δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ **[30c]** γενέσθαι πρόνοιαν.

Τούτου δ' ὑπάρχοντος αὖ τὰ τούτοις ἐφεξῆς ἡμῖν λεκτέον, τίνι τῶν ζῴων αὐτὸν εἰς ὁμοιότητα ὁ συνιστὰς συνέστησεν. τῶν μὲν οὖν ἐν μέρους εἴδει πεφυκότων μηδενὶ καταξιώσωμεν —ἀτελεῖ γὰρ ἐοικὸς οὐδέν ποτ' ἂν γένοιτο καλόν— οὗ δ' ἔστιν τἆλλα ζῷα καθ' ἓν καὶ κατὰ γένη μόρια, τούτῳ πάντων ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τιθῶμεν. τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῷα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει, καθάπερ ὅδε ὁ **[30d]** κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα συνέστηκεν ὁρατά. τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιῶσαι βουληθεὶς ζῷον ἓν ὁρατόν, πάνθ' ὅσα **[31a]** αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῷα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, συνέστησε. πότερον οὖν ὀρθῶς ἕνα οὐρανὸν προσειρήκαμεν, ἢ πολλοὺς καὶ ἀπείρους λέγειν ἦν ὀρθότερον ἕνα, εἴπερ κατὰ τὸ παράδειγμα δεδημιουργημένος ἔσται. τὸ γὰρ περιέχον πάντα ὁπόσα νοητὰ ζῷα μεθ' ἑτέρου δεύτερον; οὐκ ἄν ποτ' εἴη· πάλιν γὰρ ἂν ἕτερον εἶναι τὸ περὶ ἐκείνω δέοι ζῷον, οὗ μέρος ἂν εἴτην ἐκείνω, καὶ οὐκ ἂν ἔτι ἐκείνοιν ἀλλ' ἐκείνῳ τῷ περιέχοντι τόδ' ἂν ἀφωμοιωμένον λέγοιτο ὀρθότερον. ἵνα **[31b]** οὖν τόδε κατὰ τὴν μόνωσιν ὅμοιον ᾖ τῷ παντελεῖ ζῴῳ, διὰ ταῦτα οὔτε δύο οὔτ' ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ' εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστιν καὶ ἔτ' ἔσται.

Σωματοειδὲς δὲ δὴ καὶ ὁρατὸν ἁπτόν τε δεῖ τὸ γενόμενον εἶναι, χωρισθὲν δὲ πυρὸς οὐδὲν ἄν ποτε ὁρατὸν γένοιτο, οὐδὲ

conforme a un razonamiento verosímil, hemos de decir que este mundo, que es verdaderamente un viviente provisto de alma e inteligencia, **[30c]** se generó por la previsión racional[125] del dios.

Establecido esto[126], debemos hablar ahora de lo que le sigue: ¿a semejanza de cuál de los vivientes el constructor del mundo lo fabricó? Estimemos que no ha sido a semejanza de ninguno de los que por naturaleza corresponde a una especie particular[127] —pues nada semejante a algo incompleto llegaría nunca a ser bello—, sino que supongamos que a aquel de lo que los otros vivientes son partes —tanto de manera individual como genérica— es a lo que más se asemeja el mundo. En efecto, aquel comprende en sí mismo[128] a todos los vivientes inteligibles, como este **[30d]** mundo nos contiene a nosotros y a todas las demás criaturas visibles. Como el dios ha querido asemejarlo a la más bella y perfecta en todo de las cosas inteligibles, **[31a]** construyó un viviente único y visible, que contuviera en su interior a todos los vivientes que por naturaleza le son afines. Por lo tanto, ¿es correcto afirmar que hay un único universo, o sería más exacto decir que hay muchos e incluso infinitos? Único, si realmente ha de estar fabricado según el modelo. En efecto, lo que contiene a todos los vivientes inteligibles nunca podría ser secundario después de otro, pues entonces sería necesario otro viviente que englobara a los dos, del que ellos serían parte; y entonces sería más correcto afirmar que este mundo no se asemeja ya a esos dos, sino a aquel que los contiene[129]. Por eso, para que **[31b]** este mundo fuera semejante en su unicidad al viviente perfecto, el hacedor no hizo ni dos ni infinitos mundos, sino que este universo es generado solo, único en su género, y seguirá siéndolo.

Sin duda, lo generado debe ser corpóreo, visible y tangible; pero, sin fuego nada podría nunca llegar a ser visible[130], ni

ἁπτὸν ἄνευ τινὸς στερεοῦ, στερεὸν δὲ οὐκ ἄνευ γῆς· ὅθεν ἐκ πυρὸς καὶ γῆς τὸ τοῦ παντὸς ἀρχόμενος συνιστάναι σῶμα ὁ θεὸς ἐποίει. δύο δὲ μόνω καλῶς συνίστασθαι τρίτου χωρὶς **[31c]** οὐ δυνατόν· δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ τινα ἀμφοῖν συναγωγὸν γίγνεσθαι. δεσμῶν δὲ κάλλιστος ὃς ἂν αὑτὸν καὶ τὰ συνδούμενα ὅτι μάλιστα ἓν ποιῇ, τοῦτο δὲ πέφυκεν ἀναλογίο κάλλιστα ἀποτελεῖν. ὁπόταν γὰρ ἀριθμῶν τριῶν εἴτε ὄγκων **[32a]** εἴτε δυνάμεων ὡντινωνοῦν ᾖ τὸ μέσον, ὅτιπερ τὸ πρῶτον πρὸς αὐτό, τοῦτο αὐτὸ πρὸς τὸ ἔσχατον, καὶ πάλιν αὖθις, ὅτι τὸ ἔσχατον πρὸς τὸ μέσον, τὸ μέσον πρὸς τὸ πρῶτον, τότε τὸ μέσον μὲν πρῶτον καὶ ἔσχατον γιγνόμενον, τὸ δ' ἔσχατον καὶ τὸ πρῶτον αὖ μέσα ἀμφότερα, πάνθ' οὕτως ἐξ ἀνάγκης τὰ αὐτὰ εἶναι συμβήσεται, τὰ αὐτὰ δὲ γενόμενα ἀλλήλοις ἓν πάντα ἔσται. εἰ μὲν οὖν ἐπίπεδον μέν, βάθος δὲ μηδὲν ἔχον ἔδει γίγνεσθαι τὸ τοῦ παντὸς σῶμα, μία μεσότης ἂν ἐξήρκει **[32b]** τά τε μεθ' αὑτῆς συνδεῖν καὶ ἑαυτήν, νῦν δὲ στερεοειδῆ γὰρ αὐτὸν προσῆκεν εἶναι, τὰ δὲ στερεὰ μία μὲν οὐδέποτε, δύο δὲ ἀεὶ μεσότητες συναρμόττουσιν· οὕτω δὴ πυρός τε καὶ γῆς ὕδωρ ἀέρα τε ὁ θεὸς ἐν μέσῳ θείς, καὶ πρὸς ἄλληλα καθ' ὅσον ἦν δυνατὸν ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἀπεργασάμενος, ὅτιπερ πῦρ πρὸς ἀέρα, τοῦτο ἀέρα πρὸς ὕδωρ, καὶ ὅτι ἀὴρ πρὸς ὕδωρ, ὕδωρ πρὸς γῆν, συνέδησεν καὶ συνεστήσατο οὐρανὸν ὁρατὸν καὶ ἁπτόν. καὶ διὰ ταῦτα ἔκ τε δὴ τούτων τοιούτων **[32c]** καὶ τὸν ἀριθμὸν τεττάρων τὸ τοῦ κόσμου σῶμα ἐγεννήθη δι'

tangible sin algo sólido[131], ni sólido sin tierra. Por lo que el dios, cuando comenzó a construir el cuerpo del universo[132], lo hizo de fuego y tierra. Pero no es posible unir bien dos elementos aislados, sin que intervenga un tercero; [31c] pues es necesario en medio algún vínculo que ponga a los dos en conexión. No obstante, el más bello de los vínculos es aquel que hace de sí mismo y de los elementos que conecta la unidad más perfecta, y esto por naturaleza la proporción[133] lo realiza del mejor modo posible. En efecto, siempre que de tres números cualesquiera, sean enteros [32a] o cuadrados[134], el término medio es tal que lo que es el primero con respecto a él, lo es él mismo respecto al último y, a la inversa, lo que es el último respecto al medio, lo es el medio respecto al primero, entonces el término medio se convierte en primero y último, y ambos, a su vez, el último y el primero se convierten en medios, sucederá necesariamente que de este modo todos son idénticos y, al hacerse mutuamente idénticos, todos serán uno. Ahora bien, si el cuerpo del universo hubiera tenido que ser una superficie, sin profundidad alguna, un único término medio habría bastado [32b] para unir consigo mismo los términos que lo acompañan[135]. Pero, en realidad, convenía que este mundo fuera un sólido y, para armonizar los sólidos, nunca basta un único término medio, sino siempre dos. De este modo, el dios puso el agua y el aire en medio del fuego y de la tierra, y lo hizo, en la medida de lo posible, siguiendo la misma relación proporcional mutua[136], así lo que es el fuego respecto al aire, lo sea el aire respecto al agua, y lo que es el aire respecto al agua, lo sea el agua respecto a la tierra, y, de esta forma, unió y constituyó el universo visible y tangible. Por estas razones y a partir de tales elementos, [32c] en número de cuatro, fue engendrado el cuerpo del mundo, puesto en concordancia por medio de

ἀναλογίας ὁμολογῆσαν, φιλίαν τε ἔσχεν ἐκ τούτων, ὥστε εἰς ταὐτὸν αὑτῷ συνελθὸν ἄλυτον ὑπό του ἄλλου πλὴν ὑπὸ τοῦ συνδήσαντος γενέσθαι.

Τῶν δὲ δὴ τεττάρων ἓν ὅλον ἕκαστον εἴληφεν ἡ τοῦ κόσμου σύστασις. ἐκ γὰρ πυρὸς παντὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς συνέστησεν αὐτὸν ὁ συνιστάς, μέρος οὐδὲν οὐδενὸς οὐδὲ δύναμιν ἔξωθεν ὑπολιπών, τάδε διανοηθείς, **[32d]** πρῶτον μὲν ἵνα ὅλον ὅτι μάλιστα ζῷον τέλεον ἐκ τελέων **[33a]** τῶν μερῶν εἴη, πρὸς δὲ τούτοις ἕν, ἅτε οὐχ ὑπολελειμμένων ἐξ ὧν ἄλλο τοιοῦτον γένοιτ' ἄν, ἔτι δὲ ἵν' ἀγήρων καὶ ἄνοσον ᾖ, κατανοῶν ὡς συστάτῳ σώματι θερμὰ καὶ ψυχρὰ καὶ πάνθ' ὅσα δυνάμεις ἰσχυρὰς ἔχει περιιστάμενα ἔξωθεν καὶ προσπίπτοντα ἀκαίρως λύει καὶ νόσους γῆράς τε ἐπάγοντα φθίνειν ποιεῖ. διὰ δὴ τὴν αἰτίαν καὶ τὸν λογισμὸν τόνδε ἕνα ὅλον ὅλων ἐξ ἁπάντων τέλεον καὶ ἀγήρων καὶ ἄνοσον **[33b]** αὐτὸν ἐτεκτήνατο. σχῆμα δὲ ἔδωκεν αὐτῷ τὸ πρέπον καὶ τὸ συγγενές. τῷ δὲ τὰ πάντα ἐν αὑτῷ ζῷα περιέχειν μέλλοντι ζῴῳ πρέπον ἂν εἴη σχῆμα τὸ περιειληφὸς ἐν αὑτῷ πάντα ὁπόσα σχήματα· διὸ καὶ σφαιροειδές, ἐκ μέσου πάντῃ πρὸς τὰς τελευτὰς ἴσον ἀπέχον, κυκλοτερὲς αὐτὸ ἐτορνεύσατο, πάντων τελεώτατον ὁμοιότατόν τε αὐτὸ ἑαυτῷ σχημάτων, νομίσας μυρίῳ κάλλιον ὅμοιον ἀνομοίου. λεῖον δὲ δὴ κύκλῳ **[33c]** πᾶν ἔξωθεν αὐτὸ ἀπηκριβοῦτο πολλῶν χάριν. ὀμμάτων τε γὰρ ἐπεδεῖτο οὐδέν, ὁρατὸν γὰρ οὐδὲν ὑπελείπετο ἔξωθεν, οὐδ' ἀκοῆς, οὐδὲ γὰρ ἀκουστόν· πνεῦμά τε οὐκ ἦν περιεστὸς δεόμενον ἀναπνοῆς, οὐδ' αὖ τινος ἐπιδεὲς ἦν ὀργάνου σχεῖν ᾧ τὴν μὲν εἰς ἑαυτὸ τροφὴν δέξοιτο, τὴν δὲ πρότερον

la proporción, obtuvo la amistad[137] de estas relaciones, de modo que, tras unirse consigo mismo, llegó a ser indisoluble para otro que no fuera el que lo ha unido[138].
Ahora bien, la constitución del mundo ha incluido cada uno de los cuatro elementos en una única totalidad[139]. En efecto, el constructor los constituyó de todo el fuego, agua, aire y tierra, sin dejar fuera ninguna parte ni propiedad, pues proyectó lo siguiente: **[32d]** primero, que el mundo fuera lo más posible un viviente completo, **[33a]** compuesto de partes completas[140]; segundo, que fuera único, porque no quedaba nada de lo que pudiera generarse otro semejante; tercero, que estuviera exento de vejez y de enfermedad, ya que observó que si un cuerpo es compuesto, los objetos calientes, fríos y todos aquellos que presentan propiedades energéticas, al rodearlo desde fuera y adherirse a él de manera intempestiva, lo disuelven y, como introducen en él enfermedades y vejez, lo hacen perecer[141]. Por esta causa y por medio de este razonamiento, el dios construyó este todo único, a partir de todos estos elementos, completo, exento de vejez y de enfermedad. **[33b]** Le dio una figura conveniente y afín. Ahora bien, la conveniente al viviente que ha de contener[142] en sí mismo a todos los vivientes sería una figura que contuviera en sí misma todas las figuras[143]. Por eso lo torneó[144] con forma esférica, equidistante en todas partes del centro a los extremos, circular, la más perfecta y semejante a sí misma de todas las figuras, porque consideró que lo semejante es mil veces más bello que lo desemejante[145]. Y ha dejado perfectamente lisa **[33c]** toda la superficie externa, por múltiples razones. Pues en absoluto necesitaba ojos, ya que no había dejado nada visible en el exterior, ni oídos, pues tampoco había nada audible. No estaba rodeado de aire que le exigiera una respiración[146], ni tampoco estaba necesitado de ningún órgano para recibir

ἐξικμασμένην ἀποπέμψοι πάλιν. ἀπῄει τε γὰρ οὐδὲν οὐδὲ προσῄειν αὐτῷ ποθεν —οὐδὲ γὰρ ἦν— αὐτὸ γὰρ ἑαυτῷ τροφὴν τὴν ἑαυτοῦ φθίσιν παρέχον καὶ πάντα ἐν ἑαυτῷ καὶ ὑφ' **[33d]** ἑαυτοῦ πάσχον καὶ δρῶν ἐκ τέχνης γέγονεν· ἡγήσατο γὰρ αὐτὸ ὁ συνθεὶς αὔταρκες ὂν ἄμεινον ἔσεσθαι μᾶλλον ἢ προσδεὲς ἄλλων. χειρῶν δέ, αἷς οὔτε λαβεῖν οὔτε αὖ τινα ἀμύνασθαι χρεία τις ἦν, μάτην οὐκ ᾤετο δεῖν αὐτῷ προσάπτειν, οὐδὲ ποδῶν οὐδὲ ὅλως τῆς περὶ τὴν βάσιν **[34a]** ὑπηρεσίας. κίνησιν γὰρ ἀπένειμεν αὐτῷ τὴν τοῦ σώματος οἰκείαν, τῶν ἑπτὰ τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα οὖσαν· διὸ δὴ κατὰ ταὐτὰ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτῷ περιαγαγὼν αὐτὸ ἐποίησε κύκλῳ κινεῖσθαι στρεφόμενον, τὰς δὲ ἓξ ἁπάσας κινήσεις ἀφεῖλεν καὶ ἀπλανὲς ἀπηργάσατο ἐκείνων. ἐπὶ δὲ τὴν περίοδον ταύτην ἅτ' οὐδὲν ποδῶν δέον ἀσκελὲς καὶ ἄπουν αὐτὸ ἐγέννησεν.

Οὗτος δὴ πᾶς ὄντος ἀεὶ λογισμὸς θεοῦ περὶ τὸν ποτὲ **[34b]** ἐσόμενον θεὸν λογισθεὶς λεῖον καὶ ὁμαλὸν πανταχῇ τε ἐκ μέσου ἴσον καὶ ὅλον καὶ τέλεον ἐκ τελέων σωμάτων σῶμα ἐποίησεν· ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεὶς διὰ παντός τε ἔτεινεν καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυψεν, καὶ κύκλῳ δὴ κύκλον στρεφόμενον οὐρανὸν ἕνα μόνον ἔρημον κατέστησεν, δι' ἀρετὴν δὲ αὐτὸν αὑτῷ δυνάμενον συγγίγνεσθαι καὶ οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενον, γνώριμον δὲ καὶ φίλον ἱκανῶς αὐτὸν αὑτῷ. διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο.

Τὴν δὲ δὴ ψυχὴν οὐχ ὡς νῦν ὑστέραν ἐπιχειροῦμεν λέγειν, **[34c]** οὕτως ἐμηχανήσατο καὶ ὁ θεὸς νεωτέραν —οὐ γὰρ ἂν ἄρχεσθαι πρεσβύτερον ὑπὸ νεωτέρου συνέρξας εἴασεν— ἀλλά

su alimento, ni, a su vez, para expulsar luego el alimento previamente digerido[147]. Nada salía de él ni nada entraba en él por ninguna parte —pues tampoco había nada—, ya que fue fabricado[148] de modo que se proporcione a sí mismo alimento con su propia consumición[149], y [33d] todo lo que padece y actúa se produce en sí y por sí[150]. En efecto, el constructor pensó que sería mejor si fuera autosuficiente[151] que si tuviera necesidad de otras cosas. Consideró que no debía añadirle en vano manos, que no eran útiles para tomar o apartar nada, ni pies ni en general nada que le sirviera para desplazarse[152]. [34a] Pues le asignó el movimiento apropiado para su cuerpo, de los siete[153], el que concierne principalmente a la inteligencia y la sabiduría. Por lo tanto, al hacerlo girar de manera uniforme en el mismo lugar y sobre sí mismo, le imprimió un movimiento de rotación circular[154], pero lo privó de los seis movimientos restantes y lo hizo no errante respecto a estos. Y como para este itinerario circular no necesitaba pies, lo engendró sin patas ni pies.

De este modo fue, en su conjunto, el plan[155] que el dios que siempre es[156] esbozó acerca [34b] del dios que iba a ser algún día[157]: hizo un cuerpo liso y uniforme, en todos sus puntos equidistante del centro, íntegro y perfecto, compuesto también de cuerpos perfectos. Primero puso un alma en su centro[158], después la extendió a través de todo e incluso por afuera, y con ella envolvió el cuerpo. Y estableció así un universo circular, que gira en círculo, único, solitario y aislado, pero capaz por su propia excelencia de convivir consigo mismo, sin necesitar de ningún otro, sino bastándose a sí mismo como conocedor y amigo[159]. Por todo esto lo engendró como un dios feliz[160].

Sin embargo, aunque ahora intentemos hablar del alma después del cuerpo, [34c] el dios no la ideó de este modo como más joven[161] —ya que, cuando los ensambló, no

πως ἡμεῖς πολὺ μετέχοντες τοῦ προστυχόντος τε καὶ εἰκῇ ταύτῃ πῃ καὶ λέγομεν, ὁ δὲ καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέραν καὶ πρεσβυτέραν ψυχὴν σώματος ὡς δεσπότιν καὶ ἄρξουσαν ἀρξομένου **[35a]** συνεστήσατο ἐκ τῶνδέ τε καὶ τοιῷδε τρόπῳ. τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως αὖ πέρι[3] καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου, καὶ κατὰ ταὐτὰ συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ· καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὖσαν εἰς ταὐτὸν συναρμόττων βίᾳ. **[35b]** μειγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἕν, πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὅσας προσῆκεν διένειμεν, ἑκάστην δὲ ἔκ τε ταὐτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμειγμένην. ἤρχετο δὲ διαιρεῖν ὧδε. μίαν ἀφεῖλεν τὸ πρῶτον ἀπὸ παντὸς μοῖραν, μετὰ δὲ ταύτην ἀφῄρει διπλασίαν ταύτης, τὴν δ' αὖ τρίτην ἡμιολίαν μὲν τῆς δευτέρας, τριπλασίαν δὲ τῆς πρώτης, τετάρτην δὲ τῆς δευτέρας διπλῆν, πέμπτην δὲ τριπλῆν τῆς **[35c]** τρίτης, τὴν δ' ἕκτην τῆς πρώτης ὀκταπλασίαν, ἑβδόμην δ' ἑπτακαιεικοσιπλασίαν τῆς πρώτης· μετὰ δὲ ταῦτα **[36a]** συνεπληροῦτο τά τε διπλάσια καὶ τριπλάσια διαστήματα, μοίρας ἔτι ἐκεῖθεν ἀποτέμνων καὶ τιθεὶς εἰς τὸ μεταξὺ τούτων, ὥστε ἐν ἑκάστῳ διαστήματι δύο εἶναι μεσότητας, τὴν μὲν ταὐτῷ μέρει τῶν ἄκρων αὐτῶν ὑπερέχουσαν καὶ ὑπερεχομένην, τὴν δὲ ἴσῳ μὲν κατ' ἀριθμὸν ὑπερέχουσαν, ἴσῳ

3 αὖ πέρι (AFPWY 1812 Plut. Eus. Pr. Stob.) : [αὖ πέρι] om. Sextus Emp. *ad Math.*, I, 301, non uertit Cic., seclusit Burnet

habría permitido que lo más viejo fuera gobernado por lo más joven[162]—, pero como nosotros participamos en gran medida de la causalidad, también de algún modo hablamos al azar. Ahora bien, tanto en nacimiento como en excelencia, el dios constituyó al alma anterior y más antigua que el cuerpo, para que fuera su dueña y gobernante, comenzando a partir de los siguientes **[35a]** elementos y de esta manera: en medio del ser indivisible y que se mantiene siempre del mismo modo y del divisible que deviene en los cuerpos, al mezclarlos, formó de los dos una tercera clase de ser. Además[163], en lo que concierne a las naturalezas de lo mismo y de lo otro, también formó de la misma manera una tercera clase intermedia entre la especie indivisible y la divisible en los cuerpos de una y otra[164]; y a continuación, tomó estos tres elementos y los combinó a todos en una única especie, para armonizar por la fuerza la naturaleza de lo otro, que era difícil de mezclar, con la de lo mismo, y las **[35b]** mezcló con el ser. Tras hacer de estos tres elementos uno[165], dividió de nuevo el conjunto en tantas partes como era conveniente, cada una mezclada de lo mismo, de lo otro y del ser. Comenzó a dividir[166] del siguiente modo: primero, extrajo[167] una porción del todo; luego suprimió otra que era el doble de esta; de nuevo una tercera, que era una vez y media la segunda y el triple de la primera; una cuarta, el doble de la segunda; y una quinta, el triple de la **[35c]** tercera; una sexta, equivalente a ocho veces la primera; y, finalmente, una séptima equivalente a veintisiete veces la primera. Después de esto, **[36a]** llenó los intervalos[168] dobles y triples, separando aún porciones de la mezcla originaria e intercalándolos entre estos, de modo que en cada intervalo hubiera dos términos medios: el primero, que supera y es superado por los extremos en la misma fracción de cada uno de ellos; y el segundo, que

δὲ ὑπερεχομένην. ἡμιολίων δὲ διαστάσεων καὶ ἐπιτρίτων καὶ ἐπογδόων γενομένων ἐκ τούτων τῶν δεσμῶν ἐν ταῖς πρόσθεν διαστάσεσιν, **[36b]** τῷ τοῦ ἐπογδόου διαστήματι τὰ ἐπίτριτα πάντα συνεπληροῦτο, λείπων αὐτῶν ἑκάστου μόριον, τῆς τοῦ μορίου ταύτης διαστάσεως λειφθείσης ἀριθμοῦ πρὸς ἀριθμὸν ἐχούσης τοὺς ὅρους ἓξ καὶ πεντήκοντα καὶ διακοσίων πρὸς τρία καὶ τετταράκοντα καὶ διακόσια. καὶ δὴ καὶ τὸ μειχθέν, ἐξ οὗ ταῦτα κατέτεμνεν, οὕτως ἤδη πᾶν κατανηλώκει. ταύτην οὖν τὴν σύστασιν πᾶσαν διπλῆν κατὰ μῆκος σχίσας, μέσην πρὸς μέσην ἑκατέραν ἀλλήλαις οἷον χεῖ προσβαλὼν **[36c]** κατέκαμψεν εἰς ἓν κύκλῳ, συνάψας αὑταῖς τε καὶ ἀλλήλαις ἐν τῷ καταντικρὺ τῆς προσβολῆς, καὶ τῇ κατὰ ταὐτὰ ἐν ταὐτῷ περιαγομένῃ κινήσει πέριξ αὐτὰς ἔλαβεν, καὶ τὸν μὲν ἔξω, τὸν δ' ἐντὸς ἐποιεῖτο τῶν κύκλων. τὴν μὲν οὖν ἔξω φορὰν ἐπεφήμισεν εἶναι τῆς ταὐτοῦ φύσεως, τὴν δ' ἐντὸς τῆς θατέρου. τὴν μὲν δὴ ταὐτοῦ κατὰ πλευρὰν ἐπὶ δεξιὰ περιήγαγεν, τὴν δὲ θατέρου κατὰ διάμετρον ἐπ' ἀριστερά, κράτος δ' ἔδωκεν τῇ **[36d]** ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾷ· μίαν γὰρ αὐτὴν ἄσχιστον εἴασεν, τὴν δ' ἐντὸς σχίσας ἑξαχῇ ἑπτὰ κύκλους ἀνίσους κατὰ τὴν τοῦ διπλασίου καὶ τριπλασίου διάστασιν ἑκάστην, οὐσῶν ἑκατέρων τριῶν, κατὰ τἀναντία μὲν ἀλλήλοις προσέταξεν ἰέναι τοὺς κύκλους, τάχει δὲ τρεῖς μὲν ὁμοίως, τοὺς δὲ τέτταρας ἀλλήλοις καὶ τοῖς τρισὶν ἀνομοίως, ἐν λόγῳ δὲ φερομένους.

Ἐπεὶ δὲ κατὰ νοῦν τῷ συνιστάντι πᾶσα ἡ τῆς ψυχῆς σύστασις ἐγεγένητο, μετὰ τοῦτο πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς

supera y es igualmente superado por una cantidad igual. De estas relaciones nacen, en los intervalos anteriormente mencionados, intervalos de tres medios, de cuatro tercios y de nueve octavos; **[36b]** y con un intervalo de nueve octavos llenó todos los de cuatro tercios, dejando una fracción de cada uno de ellos, tal que el intervalo restante tuviera los términos en la relación numérica entre doscientos cincuenta y seis y doscientos cuarenta y tres[169]. De este modo, consumió del todo la mezcla de la que había cortado estas porciones[170]. Entonces, dividió en dos longitudinalmente todo este compuesto, y cruzó las dos mitades por sus centros como una X [*ji*][171]; después las curvó **[36c]** para formar de cada una un círculo, y unió sus extremos uno con otro en el punto opuesto a su intersección[172]. A continuación les asignó un movimiento circular uniforme que gira en torno al mismo lugar, e hizo a uno de los círculos exterior y al otro interior. Ahora bien, atribuyó al movimiento exterior la naturaleza de lo mismo y al interior la de lo otro[173]. Hizo girar el movimiento de lo mismo en horizontal[174] hacia la derecha, y el de lo otro en diagonal[175] hacia la izquierda; y otorgó la primacía a la revolución de **[36d]** lo mismo y de lo semejante, ya que solo a ella la dejó sin división. En cambio, a la revolución interior la dividió en seis partes, para formar así siete círculos desiguales, correspondientes cada uno a un intervalo doble o a uno triple, de los cuales había tres de cada clase. Dispuso que los círculos se movieran en sentido contrario unos de otros, tres con velocidades semejantes y los otros cuatro con velocidades diferentes entre sí y con respecto a los otros tres, pero siguiendo una proporción[176].

Una vez que la constitución del alma fue completamente realizada según la idea del que la constituyó, este, a continuación, ensambló todo lo corpóreo dentro de ella y,

[36e] αὐτῆς ἐτεκταίνετο καὶ μέσον μέσῃ συναγαγὼν προσήρμοττεν· ἡ δ' ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντῃ διαπλακεῖσα κύκλῳ τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα, αὐτὴ ἐν αὑτῇ στρεφομένη, θείαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον. καὶ τὸ μὲν δὴ σῶμα ὁρατὸν οὐρανοῦ γέγονεν, αὐτὴ δὲ ἀόρατος μέν, λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ **[37a]** ἁρμονίας ψυχή, τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων. ἅτε οὖν ἐκ τῆς ταὐτοῦ καὶ τῆς θατέρου φύσεως ἔκ τε οὐσίας τριῶν τούτων συγκραθεῖσα μοιρῶν, καὶ ἀνὰ λόγον μερισθεῖσα καὶ συνδεθεῖσα, αὐτή τε ἀνακυκλουμένη πρὸς αὑτήν, ὅταν οὐσίαν σκεδαστὴν ἔχοντός τινος ἐφάπτηται καὶ ὅταν ἀμέριστον, λέγει κινουμένη διὰ πάσης ἑαυτῆς ὅτῳ τ' ἄν τι ταὐτὸν ᾖ καὶ ὅτου ἂν **[37b]** ἕτερον, πρὸς ὅτι τε μάλιστα καὶ ὅπῃ καὶ ὅπως καὶ ὁπότε συμβαίνει κατὰ τὰ γιγνόμενά τε πρὸς ἕκαστον ἕκαστα εἶναι καὶ πάσχειν καὶ πρὸς τὰ κατὰ ταὐτὰ ἔχοντα ἀεί. λόγος δὲ ὁ κατὰ ταὐτὸν ἀληθὴς γιγνόμενος περί τε θάτερον ὂν καὶ περὶ τὸ ταὐτόν, ἐν τῷ κινουμένῳ ὑφ' αὑτοῦ φερόμενος ἄνευ φθόγγου καὶ ἠχῆς, ὅταν μὲν περὶ τὸ αἰσθητὸν γίγνηται καὶ ὁ τοῦ θατέρου κύκλος ὀρθὸς ὢν[4] εἰς πᾶσαν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν διαγγείλῃ, δόξαι καὶ πίστεις γίγνονται βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς, **[37c]** ὅταν δὲ αὖ περὶ τὸ λογιστικὸν ᾖ καὶ ὁ τοῦ ταὐτοῦ κύκλος εὔτροχος ὢν αὐτὰ μηνύσῃ, νοῦς ἐπιστήμη τε ἐξ ἀνάγκης ἀποτελεῖται· τούτω δὲ ἐν ᾧ τῶν ὄντων ἐγγίγνεσθον, ἄν ποτέ τις αὐτὸ ἄλλο πλὴν ψυχὴν εἴπῃ, πᾶν μᾶλλον ἢ τἀληθὲς ἐρεῖ.

4 ὢν (AWY 1812 Rivaud) : ἰὼν (F Pr. Plut. Stob.)

[36e] haciendo coincidir el centro del cuerpo con el del alma, los ajustó[177]. Y el alma, entretejida por completo, desde el centro hasta los extremos del cielo, que ella envolvía circularmente desde el exterior, se puso a girar sobre sí misma, y comenzó con un poder divino de una vida inextinguible e inteligente[178] por la totalidad del tiempo.

Así se han generado, por una parte, el cuerpo visible del cielo y, por otra, el alma, que es invisible y participa de la razón y [37a] de la armonía, engendrada como la mejor de las criaturas por el mejor de los seres inteligibles y que siempre existen[179].

Puesto que el alma constituye una mezcla de tres porciones, procedentes de la naturaleza de lo mismo, de lo otro y del ser, dividida y unida proporcionalmente, y que además gira sobre sí misma, cuando toma contacto con algo cuyo ser es divisible o con algo cuyo ser es indivisible, declara entonces, moviéndose íntegramente, a qué algo así se identifica y de qué [37b] difiere, y con relación a qué o, más precisamente, de qué manera, cómo y cuándo sucede que cada objeto particular es o padece con respecto a otro tanto en relación con los seres en devenir como en relación con los seres que son siempre los mismos[180]. Ahora bien, este discurso resulta verdadero tanto en lo que concierne a lo que es diferente como a lo que es idéntico, y se traslada sin voz ni ruido[181] dentro de lo que se mueve por sí mismo. Cuando trata de lo sensible, y el círculo de lo otro, que es regular, transmite el mensaje a toda su alma, se originan opiniones y creencias firmes y verdaderas; [37c] a su vez, cuando trata de lo racional[182], y el círculo de lo mismo, que gira suavemente, lo muestra, resultan necesariamente el intelecto y la ciencia. Si alguien alguna vez dijera que aquello en que ambos se generan es algo diferente al alma, dirá cualquier cosa menos la verdad[183].

Ὡς δὲ κινηθὲν αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνόησεν τῶν ἀιδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατήρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἔτι δὴ μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν **[37d]** ἀπεργάσασθαι. καθάπερ οὖν αὐτὸ τυγχάνει ζῷον ἀίδιον ὄν, καὶ τόδε τὸ πᾶν οὕτως εἰς δύναμιν ἐπεχείρησε τοιοῦτον ἀποτελεῖν. ἡ μὲν οὖν τοῦ ζῴου φύσις ἐτύγχανεν οὖσα αἰώνιος, καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν· εἰκὼ δ' ἐπινοεῖ[5] κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν. **[37e]** ἡμέρας γὰρ καὶ νύκτας καὶ μῆνας καὶ ἐνιαυτούς, οὐκ ὄντας πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι, τότε ἅμα ἐκείνῳ συνισταμένῳ τὴν γένεσιν αὐτῶν μηχανᾶται· ταῦτα δὲ πάντα μέρη χρόνου, καὶ τό τ' ἦν τό τ' ἔσται χρόνου γεγονότα εἴδη, ἃ δὴ φέροντες λανθάνομεν ἐπὶ τὴν ἀίδιον οὐσίαν οὐκ ὀρθῶς. λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται, τῇ δὲ τὸ ἔστιν μόνον κατὰ τὸν **[38a]** ἀληθῆ λόγον προσήκει, τὸ δὲ ἦν τό τ' ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν πρέπει λέγεσθαι – κινήσεις γάρ ἐστον, τὸ δὲ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον ἀκινήτως οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον προσήκει γίγνεσθαι διὰ χρόνου οὐδὲ γενέσθαι ποτὲ οὐδὲ γεγονέναι νῦν οὐδ' εἰς αὖθις ἔσεσθαι, τὸ παράπαν τε οὐδὲν ὅσα γένεσις τοῖς ἐν αἰσθήσει φερομένοις προσῆψεν, ἀλλὰ χρόνου ταῦτα αἰῶνα μιμουμένου καὶ κατ' ἀριθμὸν κυκλουμένου γέγονεν εἴδη – καὶ πρὸς τούτοις ἔτι τὰ τοιάδε, **[38b]** τό τε γεγονὸς εἶναι γεγονὸς καὶ τὸ γιγνόμενον εἶναι γιγνόμενον, ἔτι τε τὸ γενησόμενον εἶναι γενησόμενον καὶ τὸ

5 ἐπινοεῖ (WY 1812 A² Pr. Philop.)': ἐπενόει (AF Simpl. Stob.)

Cuando el padre que lo había engendrado observó que el mundo, imagen[184] generada de los dioses eternos, estaba en movimiento y vivo, se alegró y, contento[185], se propuso hacerlo todavía más semejante al modelo. **[37d]** Como en efecto este es un viviente eterno, intentó que este universo fuera de ese modo en la medida de lo posible. Pero dado que la naturaleza del viviente era eterna, no podía adaptarla completamente a lo generado. Entonces se propone[186] hacer una imagen móvil de la eternidad, y, a la vez que ordena el cielo, hace de la eternidad que permanece en unidad una imagen eterna que avanza según el número, a la que precisamente denominamos «tiempo»[187]. **[37e]**

En efecto, los días, las noches, los meses y los años no existían antes de que se generara el cielo; de ahí que, al mismo tiempo que la constitución de este, planeó la generación de aquellos. Todas estas son partes del tiempo, y el «era» y el «será» son especies generadas del tiempo, que de manera incorrecta aplicamos sin reflexión al ser eterno. En efecto, decimos que «era», «es» y «será», pero solo le corresponde, según el razonamiento verdadero, el «es»; **[38a]** en cambio, el «era» y el «será» son expresiones que conviene aplicar a la generación que progresa en el tiempo —pues ambos designan movimientos, pero lo que es siempre idéntico e inmutable no conviene que envejezca ni rejuvenezca con el tiempo, ni que se haya generado alguna vez, ni que esté generado ahora, ni sea generado en el futuro—. Y, en general, no le pertenece nada de cuanto la generación adhiere a las cosas que se transmiten en la sensación, sino que surgen como especies del tiempo que imita la eternidad y gira según el número. Y, además de esto, empleamos también las siguientes expresiones: **[38b]** lo que ha pasado «es» pasado, lo que pasa «está» pasando y, también, lo que pasará «es» lo que pasará y lo que no es

μὴ ὂν μὴ ὂν εἶναι, ὧν οὐδὲν ἀκριβὲς λέγομεν. περὶ μὲν οὖν τούτων τάχ' ἂν ούκ εἴη καιρὸς πρέπων ἐν τῷ παρόντι διακριβολογεῖσθαι.

Χρόνος δ' οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν, ἵνα ἅμα γεννηθέντες ἅμα καὶ λυθῶσιν, ἄν ποτε λύσις τις αὐτῶν γίγνηται, καὶ κατὰ τὸ παράδειγμα τῆς διαιωνίας φύσεως, ἵν' ὡς ὁμοιότατος **[38c]** αὐτῷ κατὰ δύναμιν ᾖ· τὸ μὲν γὰρ δὴ παράδειγμα πάντα αἰῶνά ἐστιν ὄν, ὁ δ' αὖ διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγονώς τε καὶ ὢν καὶ ἐσόμενος. ἐξ οὖν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ τοιαύτης πρὸς χρόνου γένεσιν, ἵνα γεννηθῇ χρόνος, ἥλιος καὶ σελήνη καὶ πέντε ἄλλα ἄστρα, ἐπίκλην ἔχοντα πλανητά, εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονεν· σώματα δὲ αὐτῶν ἑκάστων ποιήσας ὁ θεὸς ἔθηκεν εἰς τὰς περιφορὰς ἃς ἡ θατέρου περίοδος ᾔειν, ἑπτὰ οὔσας ὄντα **[38d]** ἑπτά, σελήνην μὲν εἰς τὸν περὶ γῆν πρῶτον, ἥλιον δὲ εἰς τὸν δεύτερον ὑπὲρ γῆς, ἑωσφόρον δὲ καὶ τὸν ἱερὸν Ἑρμοῦ λεγόμενον εἰς τὸν[6] τάχει μὲν ἰσόδρομον ἡλίῳ κύκλον ἰόντας, τὴν δὲ ἐναντίαν εἰληχότας αὐτῷ δύναμιν· ὅθεν καταλαμβάνουσίν τε καὶ καταλαμβάνονται κατὰ ταὐτὰ ὑπ' ἀλλήλων ἥλιός τε καὶ ὁ τοῦ Ἑρμοῦ καὶ ἑωσφόρος. τὰ δ' ἄλλα οἷ δὴ καὶ δι' ἃς αἰτίας ἱδρύσατο, εἴ τις ἐπεξίοι πάσας, ὁ λόγος **[38e]** πάρεργος ὢν πλέον ἂν ἔργον ὧν ἕνεκα λέγεται παράσχοι. ταῦτα μὲν οὖν ἴσως τάχ' ἂν κατὰ σχολὴν ὕστερον τῆς ἀξίας τύχοι διηγήσεως· ἐπειδὴ δὲ οὖν εἰς τὴν ἑαυτῷ πρέπουσαν ἕκαστον ἀφίκετο φορὰν τῶν ὅσα ἔδει συναπεργάζεσθαι χρόνον, δεσμοῖς τε ἐμψύχοις

6 εἰς τὸν (AFPW Pr. Stob. Rivaud) : εἰς [τὸν] : εἰς τοὺς Y seclusit Burnet

«es» lo que no es; en ninguna de ellas nos expresamos con exactitud[188]. Pero sobre estas cuestiones, tal vez no sea ahora el momento oportuno para examinarlas minuciosamente[189]. El tiempo, por tanto, nació con el cielo, para que, generados simultáneamente, se disuelvan también simultáneamente, si alguna vez les sucediera una disolución[190]; y se generó según el modelo de la naturaleza eterna, para que fuera en lo posible lo más semejante a él. **[38c]** Pues el modelo es existente por toda la eternidad, mientras que el cielo ha sido, es y será sin interrupción[191] todo el tiempo.

A partir de tal razonamiento y de tal propósito[192] del dios respecto al nacimiento del tiempo, para que se generara el tiempo[193] nacieron el sol, la luna y los otros cinco astros, que tienen el sobrenombre de «errantes», para la determinación y la custodia de los números del tiempo. Después de hacer el cuerpo de cada uno de ellos, el dios los colocó en las órbitas que recorría la revolución de lo otro, siete cuerpos en siete órbitas: **[38d]** la luna en la primera órbita alrededor de la tierra, el sol en la segunda sobre la tierra, el lucero del alba y el que se dice que está consagrado a Hermes en círculos que van a la misma velocidad que la del sol, pero dotados de una fuerza contraria a la suya; por lo que el sol, el astro de Hermes y el lucero del alba adelantan y son adelantados de la misma manera los unos por los otros[194].

En lo que concierne a los otros planetas, dónde el dios los instaló[195] y por qué causas, si alguien quisiera detallarlas todas, el discurso, **[38e]** que es accesorio, requeriría un esfuerzo mayor que el objeto por el cual se trata[196]. En cualquier caso, quizá más tarde, con tiempo, podamos realizar la exposición merecida[197].

Por tanto, una vez que cada uno de los que eran necesarios para constituir conjuntamente el tiempo alcanzó el movimiento que le convenía y, después de sujetar sus cuerpos

σώματα δεθέντα ζῷα ἐγεννήθη τό τε προσταχθὲν ἔμαθεν, κατὰ δὴ τὴν θατέρου φορὰν **[39a]** πλαγίαν οὖσαν, διὰ τῆς ταὐτοῦ φορᾶς ἰούσης τε καὶ κρατουμένης, τὸ μὲν μείζονα αὐτῶν, τὸ δ' ἐλάττω κύκλον ἰόν, θᾶττον μὲν τὰ τὸν ἐλάττω, τὰ δὲ τὸν μείζω βραδύτερον περιῄειν. τῇ δὴ ταὐτοῦ φορᾷ τὰ τάχιστα περιιόντα ὑπὸ τῶν βραδύτερον ἰόντων ἐφαίνετο καταλαμβάνοντα καταλαμβάνεσθαι· πάντας γὰρ τοὺς κύκλους αὐτῶν στρέφουσα ἕλικα διὰ τὸ διχῇ κατὰ **[39b]** τὰ ἐναντία ἅμα προϊέναι τὸ βραδύτατα ἀπιὸν ἀφ' αὐτῆς οὔσης ταχίστης ἐγγύτατα ἀπέφαινεν. ἵνα δ' εἴη μέτρον ἐναργές τι πρὸς ἄλληλα βραδυτῆτι καὶ τάχει καὶ τὰ περὶ τὰς ὀκτὼ φορὰς πορεύοιτο, φῶς ὁ θεὸς ἀνῆψεν ἐν τῇ πρὸς γῆν δευτέρᾳ τῶν περιόδων, ὃ δὴ νῦν κεκλήκαμεν ἥλιον, ἵνα ὅτι μάλιστα εἰς ἅπαντα φαίνοι τὸν οὐρανὸν μετάσχοι τε ἀριθμοῦ τὰ ζῷα ὅσοις ἦν προσῆκον, μαθόντα παρὰ τῆς ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου **[39c]** περιφορᾶς. νὺξ μὲν οὖν ἡμέρα τε γέγονεν οὕτως καὶ διὰ ταῦτα, ἡ τῆς μιᾶς καὶ φρονιμωτάτης κυκλήσεως περίοδος· μεὶς δὲ ἐπειδὰν σελήνη περιελθοῦσα τὸν ἑαυτῆς κύκλον ἥλιον ἐπικαταλάβῃ, ἐνιαυτὸς δὲ ὁπόταν ἥλιος τὸν ἑαυτοῦ περιέλθῃ κύκλον. τῶν δ' ἄλλων τὰς περιόδους οὐκ ἐννενοηκότες ἄνθρωποι, πλὴν ὀλίγοι τῶν πολλῶν, οὔτε ὀνομάζουσιν οὔτε πρὸς ἄλληλα συμμετροῦνται σκοποῦντες ἀριθμοῖς, ὥστε ὡς ἔπος **[39d]** εἰπεῖν οὐκ ἴσασιν χρόνον ὄντα τὰς τούτων πλάνας, πλήθει μὲν ἀμηχάνῳ χρωμένας,

con lazos animados, llegaron a ser vivientes y aprendieron lo que les estaba prescrito[198], comenzaron a girar según la revolución de lo otro, **[39a]** que es oblicua y cruza a través de la revolución de lo mismo y es dominada por ella; unos recorren círculos más grandes, y otros, círculos más pequeños; los que marchan en círculos más pequeños van más rápido, y los que se mueven en círculos más grandes, más despacio[199]. Así, a causa de la revolución de lo mismo, los que giran más rápido parecían ser superados por los más lentos, aunque en realidad los superaran. En efecto, puesto que la revolución de lo mismo retuerce en espiral todos los círculos, como estos avanzan en dos planos en sentido **[39b]** contrario al mismo tiempo, el cuerpo que se aleja más lentamente del movimiento que es el más rápido parecía seguirlo más de cerca. Y, para que hubiera una medida clara de la lentitud y rapidez relativas[200] y pudieran recorrer las ocho trayectorias, el dios encendió[201] una luz en la segunda órbita contando desde la tierra, la que en la actualidad llamamos «sol», a fin de que se iluminara lo más posible todo el cielo y de que participaran del número todos los vivientes a los que esto conviniera, aprendiéndolo de la revolución de lo mismo y lo semejante[202]. **[39c]** De esta manera y por estas razones nacieron la noche y el día, que es la revolución circular única y más inteligente[203]. El mes nace, cuando la luna, después de recorrer su propia órbita, supera al sol; el año, cuando el sol completa su propio círculo. Por lo que respecta a las órbitas de los otros planetas, los hombres, excepto unos pocos de ellos[204], no las han tomado en consideración, y no les dan nombre ni, al observarlas, se establecen numéricamente sus medidas relativas, de modo que, por así **[39d]** decirlo, no saben que son tiempo sus cursos errantes, que son de un número extraordinario y maravillosa variedad.

πεποικιλμένας δὲ θαυμαστῶς· ἔστιν δ' ὅμως οὐδὲν ἧττον κατανοῆσαι δυνατὸν ὡς ὅ γε τέλεος ἀριθμὸς χρόνου τὸν τέλεον ἐνιαυτὸν πληροῖ τότε, ὅταν ἁπασῶν τῶν ὀκτὼ περιόδων τὰ πρὸς ἄλληλα συμπερανθέντα τάχη σχῇ κεφαλὴν τῷ τοῦ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίως ἰόντος ἀναμετρηθέντα κύκλῳ. κατὰ ταῦτα δὴ καὶ τούτων ἕνεκα ἐγεννήθη τῶν ἄστρων ὅσα δι' οὐρανοῦ πορευόμενα ἔσχεν τροπάς, ἵνα τόδε **[39e]** ὡς ὁμοιότατον ᾖ τῷ τελέῳ καὶ νοητῷ ζῴῳ πρὸς τὴν τῆς διαιωνίας μίμησιν φύσεως.

Καὶ τὰ μὲν ἄλλα ἤδη μέχρι χρόνου γενέσεως ἀπείργαστο εἰς ὁμοιότητα ᾧπερ ἀπεικάζετο, τὸ δὲ μήπω τὰ πάντα ζῷα ἐντὸς αὐτοῦ γεγενημένα περιειληφέναι, ταύτῃ ἔτι εἶχεν ἀνομοίως. τοῦτο δὴ τὸ κατάλοιπον ἀπηργάζετο αὐτοῦ πρὸς τὴν τοῦ παραδείγματος ἀποτυπούμενος φύσιν. ᾗπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας τῷ ὃ ἔστιν ζῷον, οἷαί τε ἔνεισι καὶ ὅσαι, καθορᾷ, τοιαύτας καὶ τοσαύτας διενοήθη δεῖν καὶ τόδε σχεῖν. εἰσὶν δὴ τέτταρες, μία μὲν οὐράνιον θεῶν γένος, ἄλλη δὲ **[40a]** πτηνὸν καὶ ἀεροπόρον, τρίτη δὲ ἔνυδρον εἶδος, πεζὸν δὲ καὶ χερσαῖον τέταρτον. τοῦ μὲν οὖν θείου τὴν πλείστην ἰδέαν ἐκ πυρὸς ἀπηργάζετο, ὅπως ὅτι λαμπρότατον ἰδεῖν τε κάλλιστον εἴη, τῷ δὲ παντὶ προσεικάζων εὔκυκλον ἐποίει, τίθησίν τε εἰς τὴν τοῦ κρατίστου φρόνησιν ἐκείνῳ συνεπόμενον, νείμας περὶ πάντα κύκλῳ τὸν οὐρανόν, κόσμον ἀληθινὸν αὐτῷ πεποικιλμένον εἶναι καθ' ὅλον. κινήσεις δὲ δύο προσῆψεν ἑκάστῳ, τὴν μὲν ἐν ταὐτῷ κατὰ ταὐτά, περὶ τῶν αὐτῶν ἀεὶ **[40b]** τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ διανοουμένῳ, τὴν δὲ εἰς τὸ πρόσθεν,

Sin embargo, no hay nada menos posible de concebir que el número perfecto del tiempo que culmina el año perfecto, cuando las velocidades relativas de cada una de las ocho órbitas se completan conjuntamente, al ser medidas por el círculo de lo mismo que se mueve de modo uniforme[205].

De esta manera y por estos motivos fueron engendrados todos los astros que atraviesan el cielo y cuentan con fases[206], para que este mundo **[39e]** sea lo más semejante posible al viviente perfecto e inteligible, en vista de la imitación de la naturaleza eterna[207].

En todo lo demás, incluso hasta la generación del tiempo, se había realizado a semejanza de aquello de lo que era copia; sin embargo, el mundo aún no contenía en su interior todos los vivientes generados, a este respecto era aún desemejante. El resto del mundo lo realizó modelándolo de acuerdo con la naturaleza del modelo[208]. Así pues, del mismo modo que la inteligencia[209] percibe cuáles y cuántas son las especies comprendidas en lo que es el Viviente[210], el dios consideró que tales y tantas debía tener también este mundo[211]. En efecto, hay cuatro: la primera es la especie celeste[212] de los dioses, otra, **[40a]** la alada que atraviesa el aire, la tercera es la especie acuática, y la cuarta, la que marcha a pie y vive en tierra firme[213].

Por tanto, fabricó con fuego la mayor parte de la forma de la especie divina, para que fuera la más brillante posible y la más bella para la vista; y, semejante al universo, la hizo bien redondeada y la colocó en la sabiduría de lo más poderoso, para que la acompañara[214], y lo distribuyó en círculo por todo el cielo, para que fuera un adorno verdadero[215] que quedara bordado[216] en su totalidad. Dotó a cada uno de dos movimientos: uno uniforme en el mismo lugar, para que cada uno pensara para sí siempre **[40b]** lo mismo respecto a las mismas cosas[217]; y el otro hacia delante, dominado[218]

ὑπὸ τῆς ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾶς κρατουμένῳ· τὰς δὲ πέντε κινήσεις ἀκίνητον καὶ ἑστός, ἵνα ὅτι μάλιστα αὐτῶν ἕκαστον γένοιτο ὡς ἄριστον. ἐξ ἧς δὴ τῆς αἰτίας γέγονεν ὅσ' ἀπλανῆ τῶν ἄστρων ζῷα θεῖα ὄντα καὶ ἀίδια καὶ κατὰ ταὐτὰ ἐν ταὐτῷ στρεφόμενα ἀεὶ μένει· τὰ δὲ τρεπόμενα καὶ πλάνην τοιαύτην ἴσχοντα, καθάπερ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐρρήθη, κατ' ἐκεῖνα γέγονεν. γῆν δὲ τροφὸν μὲν ἡμετέραν, εἱλλομένην[7] δὲ **[40c]** τὴν περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον τεταμένον, φύλακα καὶ δημιουργὸν νυκτός τε καὶ ἡμέρας ἐμηχανήσατο, πρώτην καὶ πρεσβυτάτην θεῶν ὅσοι ἐντὸς οὐρανοῦ γεγόνασιν. χορείας δὲ τούτων αὐτῶν καὶ παραβολὰς ἀλλήλων, καὶ [περὶ] τὰς τῶν κύκλων πρὸς ἑαυτοὺς ἐπανακυκλήσεις καὶ προχωρήσεις, ἔν τε ταῖς συνάψεσιν ὁποῖοι τῶν θεῶν κατ' ἀλλήλους γιγνόμενοι καὶ ὅσοι καταντικρύ, μεθ' οὕστινάς τε ἐπίπροσθεν ἀλλήλοις ἡμῖν τε κατὰ χρόνους οὕστινας ἕκαστοι κατακαλύπτονται καὶ πάλιν ἀναφαινόμενοι φόβους καὶ σημεῖα τῶν **[40d]** μετὰ ταῦτα γενησομένων τοῖς οὐ δυναμένοις λογίζεσθαι πέμπουσιν, τὸ λέγειν ἄνευ δι' ὄψεως τούτων αὖ τῶν μιμημάτων μάταιος ἂν εἴη πόνος· ἀλλὰ ταῦτά τε ἱκανῶς ἡμῖν ταύτῃ καὶ τὰ περὶ θεῶν ὁρατῶν καὶ γεννητῶν εἰρημένα φύσεως ἐχέτω τέλος.

Περὶ δὲ τῶν ἄλλων δαιμόνων εἰπεῖν καὶ γνῶναι τὴν γένεσιν μεῖζον ἢ καθ' ἡμᾶς, πειστέον δὲ τοῖς εἰρηκόσιν ἔμπροσθεν, ἐκγόνοις μὲν θεῶν οὖσιν, ὡς ἔφασαν, σαφῶς δέ που τούς γε αὐτῶν προγόνους εἰδόσιν· ἀδύνατον οὖν θεῶν **[40e]** παισὶν ἀπιστεῖν, καίπερ ἄνευ τε εἰκότων καὶ ἀναγκαίων ἀποδείξεων λέγουσιν, ἀλλ' ὡς οἰκεῖα φασκόντων ἀπαγγέλλειν ἑπομένους τῷ νόμῳ πιστευτέον. οὕτως οὖν κατ' ἐκείνους ἡμῖν ἡ γένεσις περὶ τούτων τῶν θεῶν ἐχέτω καὶ λεγέσθω. Γῆς τε καὶ Οὐρανοῦ παῖδες Ὠκεανός τε καὶ Τηθὺς ἐγενέσθην, τούτων δὲ

7 εἱλλομένην (AP Rivaud. Simpl. *In De Caelo*, 517, Heiberg) : ἰλλομένην (FY 1812 ambo in marg. Pr. Aristoteles, *De Caèlo*, II, 13, 293b30. Plut.) : εἰλλουμένην WY

por la rotación de lo mismo y lo semejante; pero inmóvil y estable respecto a los otros cinco movimientos, para que cada uno de ellos llegara a ser lo más perfecto posible. Por esta razón, por tanto, surgieron todos los astros no errantes, vivientes divinos y eternos que, rotando de un modo uniforme en el mismo punto, siempre permanecen[219]. Los astros que tienen fases[220] y un curso errante[221], como hemos dicho más arriba[222], nacieron al mismo tiempo que ellos[223]. La tierra, nuestra nodriza, enrollada [40c] alrededor del eje que atraviesa el universo, el dios la construyó para ser guardiana y demiurgo de la noche y del día, la primera y más anciana de las divinidades que han nacido dentro del cielo[224]. Pero describir las danzas[225] de estos astros y las conjunciones de unos con otros, las retrogradaciones y los avances de sus órbitas sobre sí mismas, qué dioses se unen entre ellos y cuántos se oponen, cuáles pasan de ellos por delante de otros y en qué tiempos cada uno se nos oculta y, al aparecer de nuevo, provocan temor y envían señales [40d] de lo que ocurrirá a los que no son capaces de calcular[226]; sería un esfuerzo vano hablar de todo esto sin representaciones visuales[227]. Pero sea esto suficiente para nosotros, y pongamos fin a lo dicho acerca de la naturaleza de los dioses visibles y generados.

En lo que respecta a las otras divinidades, decir y conocer su generación es una tarea que sobrepasa nuestras fuerzas, por lo que debemos creer a los que han hablado antes, ya que, al ser descendientes de los dioses, según decían, conocerían sin duda bien a sus antepasados. Por tanto, es imposible, [40e] aunque hablen sin demostraciones verosímiles ni necesarias; pero, como afirman que se refieren a asuntos familiares, siguiendo la costumbre, debemos creerles. Entendámoslo así y señalemos la genealogía[228] de esos dioses tal como lo exponen ellos: de Gea y Urano fueron hijos Océano y Tetis; y de

Φόρκυς Κρόνος τε καὶ Ῥέα καὶ ὅσοι μετὰ **[41a]** τούτων, ἐκ δὲ Κρόνου καὶ Ῥέας Ζεὺς Ἥρα τε καὶ πάντες ὅσους ἴσμεν ἀδελφοὺς λεγομένους αὐτῶν, ἔτι τε τούτων ἄλλους ἐκγόνους· ἐπεὶ δ' οὖν πάντες ὅσοι τε περιπολοῦσιν φανερῶς καὶ ὅσοι φαίνονται καθ' ὅσον ἂν ἐθέλωσιν θεοὶ γένεσιν ἔσχον, λέγει πρὸς αὐτοὺς ὁ τόδε τὸ πᾶν γεννήσας τάδε –

'Θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, ἃ δι[8] ἐμοῦ γενόμενα ἄλυτα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος. τὸ μὲν οὖν δὴ **[41b]** δεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ· δι' ἃ καὶ ἐπείπερ γεγένησθε, ἀθάνατοι μέν οὐκ ἐστὲ οὐδ' ἄλυτοι τὸ πάμπαν, οὔτι μὲν δὴ λυθήσεσθέ γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων οἷς ὅτ' ἐγίγνεσθε συνεδεῖσθε. νῦν οὖν ὃ λέγω πρὸς ὑμᾶς ἐνδεικνύμενος, μάθετε. θνητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρία ἀγέννητα· τούτων δὲ μὴ γενομένων οὐρανὸς ἀτελὴς ἔσται· τὰ γὰρ ἅπαντ' ἐν **[41c]** αὑτῷ γένη ζῴων οὐχ ἕξει, δεῖ δέ, εἰ μέλλει τέλεος ἱκανῶς εἶναι. δι' ἐμοῦ δὲ ταῦτα γενόμενα καὶ βίου μετασχόντα θεοῖς ἰσάζοιτ' ἄν· ἵνα οὖν θνητά τε ᾖ τό τε πᾶν τόδε ὄντως ἅπαν ᾖ, τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζῴων δημιουργίαν, μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν. καὶ καθ' ὅσον μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμώνυμον εἶναι προσήκει, θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τε ἐν αὐτοῖς τῶν ἀεὶ δίκῃ καὶ ὑμῖν ἐθελόντων ἕπεσθαι, σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος **[41d]** ἐγὼ παραδώσω· τὸ δὲ λοιπὸν ὑμεῖς, ἀθανάτῳ θνητὸν προσυφαίνοντες, ἀπεργάζεσθε ζῷα καὶ

8 ἃ δι' (APWY 1812) : δι' (F) : γρ. τάδε in marg. A

ellos nacieron Forcis, Crono, Rea y todos sus [41a] acompañantes; y de Crono y Rea, Zeus, Hera y todos los que sabemos que son llamados sus hermanos y, además, los otros que son descendientes de estos[229]. Después de que nacieron todos los dioses, tanto los que giran de manera visible como los que aparecen cuando ellos quieren[230], el que ha generado este universo les dijo lo siguiente:

«Dioses de dioses[231], las obras de las que yo soy demiurgo y padre, porque han sido generadas por mí, son indisolubles, al menos si no es mi deseo. Como [41b] todo lo atado puede ser desatado, pero es propio de un malvado[232] querer desatar lo que está unido en una bella armonía y se encuentra en buen estado. Por lo que, puesto que además habéis nacido, no sois inmortales ni en absoluto indisolubles, no seréis disueltos ni tendréis un destino mortal, ya que mi voluntad constituye para vosotros un vínculo aún mayor y más poderoso que aquellos con los que fuisteis ligados cuando nacisteis[233].

Ahora tomad nota de las indicaciones que voy a daros. Quedan tres especies mortales que aún no han sido engendradas. Si no se generan, el universo será imperfecto, pues no tendrá en él todas [41c] las especies de vivientes[234], y es necesario que las posea, si ha de ser suficientemente perfecto. Ahora bien, si nacieran y participaran de la vida por mí, se igualarían a los dioses. Por consiguiente, para que sean mortales y este universo sea realmente un todo[235], aplicaros, de acuerdo con vuestra naturaleza, a la demiurgia de los vivientes, imitando mi poder en vuestra generación. Y con respecto a la parte de ellos a la que conviene el mismo nombre que los inmortales, dado que se dice divina y que gobierna en los que quieren siempre seguir la justicia y a vosotros[236], os la entregaré yo, tras haberla sembrado[237] e iniciado su existencia. [41d] El resto lo produciréis vosotros, entretejiendo la parte mortal con la parte inmortal; producid

γεννᾶτε τροφήν τε διδόντες αὐξάνετε καὶ φθίνοντα πάλιν δέχεσθε.»

Ταῦτ' εἶπε, καὶ πάλιν ἐπὶ τὸν πρότερον κρατῆρα, ἐν ᾧ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν κεραννὺς ἔμισγεν, τὰ τῶν πρόσθεν ὑπόλοιπα κατεχεῖτο μίσγων τρόπον μέν τινα τὸν αὐτόν, ἀκήρατα δὲ οὐκέτι κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως, ἀλλὰ δεύτερα καὶ τρίτα. συστήσας δὲ τὸ πᾶν διεῖλεν ψυχὰς ἰσαρίθμους τοῖς ἄστροις, **[41e]** ἔνειμέν θ' ἑκάστην πρὸς ἕκαστον, καὶ ἐμβιβάσας ὡς ἐς ὄχημα τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἔδειξεν, νόμους τε τοὺς εἱμαρμένους εἶπεν αὐταῖς, ὅτι γένεσις πρώτη μὲν ἔσοιτο τεταγμένη μία πᾶσιν, ἵνα μήτις ἐλαττοῖτο ὑπ' αὐτοῦ, δέοι δὲ σπαρείσας αὐτὰς εἰς τὰ προσήκοντα ἑκάσταις ἕκαστα ὄργανα χρόνων **[42a]** φῦναι ζῴων τὸ θεοσεβέστατον, διπλῆς δὲ οὔσης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, τὸ κρεῖττον τοιοῦτον εἴη γένος ὃ καὶ ἔπειτα κεκλήσοιτο ἀνήρ. ὁπότε δὴ σώμασιν ἐμφυτευθεῖεν ἐξ ἀνάγκης, καὶ τὸ μὲν προσίοι, τὸ δ' ἀπίοι τοῦ σώματος αὐτῶν, πρῶτον μὲν αἴσθησιν ἀναγκαῖον εἴη μίαν πᾶσιν ἐκ βιαίων παθημάτων σύμφυτον γίγνεσθαι, δεύτερον δὲ ἡδονῇ καὶ λύπῃ μεμειγμένον ἔρωτα, πρὸς δὲ τούτοις φόβον καὶ θυμὸν ὅσα **[42b]** τε ἑπόμενα αὐτοῖς καὶ ὁπόσα ἐναντίως πέφυκε διεστηκότα· ὧν εἰ μὲν κρατήσοιεν, δίκῃ βιώσοιντο, κρατηθέντες δὲ ἀδικίᾳ. καὶ ὁ μὲν εὖ τὸν προσήκοντα χρόνον βιούς, πάλιν εἰς τὴν τοῦ συννόμου πορευθεὶς οἴκησιν ἄστρου, βίον εὐδαίμονα καὶ συνήθη ἕξοι, σφαλεὶς δὲ τούτων εἰς γυναικὸς φύσιν ἐν τῇ **[42c]** δευτέρᾳ γενέσει μεταβαλοῖ· μὴ παυόμενός τε ἐν τούτοις ἔτι κακίας, τρόπον ὃν κακύνοιτο,

a los vivientes, engendradlos, alimentadlos, hacedlos crecer y, cuando mueran, recibidlos de nuevo[238]».

Dijo esto, y volviéndose de nuevo a la crátera en que antes había compuesto en una mezcla el alma del universo[239], vertió[240] los restos de la mezcla anterior, mezclándolos casi del mismo modo, aunque ya no eran idénticamente puros, sino de una pureza de segundo y tercer grado. Una vez constituido el todo, lo dividió en un número de almas igual al de los astros **[41e]** y distribuyó una a cada uno.

Y, tras montarlas como en un carro[241], les mostró la naturaleza del universo y les proclamó las leyes del destino[242]: que la primera generación fuera establecida idéntica para todas[243], para que ninguna fuera perjudicada por él; que las almas, después de sembradas en los instrumentos del tiempo, cada una en el que le correspondiera, **[42a]** deberían dar origen al viviente más capaz de venerar a los dioses; pero, como la naturaleza humana es doble, el género más fuerte sería el que más tarde recibiría el nombre de «varón»[244]; que, cuando las almas, por necesidad[245], se hubieran implantado en cuerpos, al añadirse o desprenderse algo de sus cuerpos, sería necesario, primero, una percepción única para todos, suscitada por afecciones violentas[246], connatural; en segundo lugar, el deseo[247], mezclado con placer y dolor[248], y, además, temor e ira y todas las afecciones **[42b]** que las acompañan[249] y cuantas están dispuestas por naturaleza contra ellas: si las dominaran, vivirían con justicia y, si fueran dominados por ellas, en injusticia[250]. Y el que hubiera vivido bien el tiempo asignado regresaría a la morada del astro correspondiente y tendría una vida feliz y acorde con su condición[251], pero, si fracasara en ello, cambiaría a la naturaleza femenina en el **[42c]** segundo nacimiento; y si, en ese estado, no cesara aún en su maldad, según el modo de su vicio se transformaría en alguna

κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῆς τοῦ τρόπου γενέσεως εἴς τινα τοιαύτην ἀεὶ μεταβαλοῖ θήρειον φύσιν, ἀλλάττων τε οὐ πρότερον πόνων λήξοι, πρὶν τῇ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιόδῳ τῇ ἐν αὐτῷ συνεπισπώμενος τὸν πολὺν ὄχλον καὶ ὕστερον προσφύντα ἐκ πυρὸς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος **[42d]** καὶ γῆς, θορυβώδη καὶ ἄλογον ὄντα, λόγῳ κρατήσας είς τὸ τῆς πρώτης καὶ ἀρίστης ἀφίκοιτο εἶδος ἕξεως. διαθεσμοθετήσας δὲ πάντα αὐτοῖς ταῦτα, ἵνα τῆς ἔπειτα εἴη κακίας ἑκάστων ἀναίτιος, ἔσπειρεν τοὺς μὲν εἰς γῆν, τοὺς δ' εἰς σελήνην, τοὺς δ' εἰς τἆλλα ὅσα ὄργανα χρόνου· τὸ δὲ μετὰ τὸν σπόρον τοῖς νέοις παρέδωκεν θεοῖς σώματα πλάττειν θνητά, τό τ' ἐπίλοιπον, ὅσον ἔτι ἦν ψυχῆς ἀνθρωπίνης δέον **[42e]** προσγενέσθαι, τοῦτο καὶ πάνθ' ὅσα ἀκόλουθα ἐκείνοις ἀπεργασαμένους ἄρχειν, καὶ κατὰ δύναμιν ὅτι κάλλιστα καὶ ἄριστα τὸ θνητὸν διακυβερνᾶν ζῷον, ὅτι μὴ κακῶν αὐτὸ ἑαυτῷ γίγνοιτο αἴτιον.

Καὶ ὁ μὲν δὴ ἅπαντα ταῦτα διατάξας ἔμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατά τρόπον ἤθει· μένοντος δὲ νοήσαντες οἱ παῖδες τὴν τοῦ πατρὸς τάξιν ἐπείθοντο αὐτῇ, καὶ λαβόντες ἀθάνατον ἀρχὴν θνητοῦ ζῴου, μιμούμενοι τὸν σφέτερον δημιουργόν, πυρὸς καὶ γῆς ὕδατός τε καὶ ἀέρος ἀπὸ τοῦ κόσμου δανειζόμενοι **[43a]** μόρια ὡς ἀποδοθησόμενα πάλιν, εἰς ταὐτὸν τὰ λαμβανόμενα συνεκόλλων, οὐ τοῖς ἀλύτοις οἷς αὐτοὶ συνείχοντο δεσμοῖς, ἀλλὰ διὰ σμικρότητα ἀοράτοις πυκνοῖς γόμφοις συντήκοντες, ἓν ἐξ ἁπάντων ἀπεργαζόμενοι σῶμα ἕκαστον, τὰς τῆς ἀθανάτου ψυχῆς περιόδους ἐνέδουν είς ἐπίρρυτον σῶμα καὶ ἀπόρρυτον. αἱ δ' εἰς ποταμὸν ἐνδεθεῖσαι πολὺν οὔτ' ἐκράτουν οὔτ' ἐκρατοῦντο, βίᾳ δὲ ἐφέροντο καὶ ἔφερον, ὥστε τὸ **[43b]** μὲν ὅλον κινεῖσθαι ζῷον, ἀτάκτως

naturaleza animal siempre semejante al origen de ese modo[252]. Sometido a tales transformaciones, no dejaría de sufrir hasta que, acompañando a la revolución de lo mismo y lo semejante[253] que hay en él, dominara con la razón la enorme masa, tumultuosa e irracional, añadida posteriormente a su naturaleza, y hecha de fuego, agua, aire **[42d]** y tierra, y regresara así a la forma de su primera y mejor condición[254].
Después de haberles establecido todas estas disposiciones para no ser ulteriormente culpable del mal que luego podría cometer cada una, sembró a unas en la tierra, a otras en la luna, y a las demás en todos los otros instrumentos del tiempo. Y, tras la siembra, encargó a los dioses jóvenes modelar los cuerpos mortales y cuanto restaba aún por añadir al alma humana[255] **[42e]** y de construir todo lo que acompañara a esto, así como gobernar al viviente mortal en la medida de lo posible de la manera más bella y mejor, para que no se convirtiera él mismo en causa de sus propios males[256].
Por su parte, una vez que hubo dispuesto todas esas cosas, permaneció en el estado habitual[257]. Mientras permanecía en ella, sus hijos[258] comprendieron la orden del padre y la obedecieron. Tras recibir el principio inmortal del viviente mortal[259], imitaron a su demiurgo, tomaron prestado del mundo porciones de fuego, tierra, agua y aire, **[43a]** que le deberían ser devueltas alguna vez[260]; una vez tomadas, las pegaron en un mismo compuesto[261], pero no con los lazos indisolubles con que ellos mismos se unían, sino que las ajustaron con clavijas compactas e invisibles[262] por su pequeñez. Con todas ellas produjeron un cuerpo único para cada individuo, y enlazaron las revoluciones del alma inmortal a un cuerpo sometido a un perpetuo flujo y reflujo[263].
Pero estas, atadas a la gran corriente, no la dominaban ni eran dominadas por ella, y con fuerza eran arrastradas tanto como la arrastraban, de modo que **[43b]** todo el viviente se

μὴν ὅπῃ τύχοι προϊέναι καὶ ἀλόγως, τὰς ἓξ ἁπάσας κινήσεις ἔχον· εἴς τε γὰρ τὸ πρόσθε καὶ ὄπισθεν καὶ πάλιν εἰς δεξιὰ καὶ ἀριστερὰ κάτω τε καὶ ἄνω καὶ πάντῃ κατὰ τοὺς ἓξ τόπους πλανώμενα προῄειν. πολλοῦ γὰρ ὄντος τοῦ κατακλύζοντος καὶ ἀπορρέοντος κύματος ὃ τὴν τροφὴν παρεῖχεν, ἔτι μείζω θόρυβον ἀπηργάζετο τὰ τῶν προσπιπτόντων παθήματα ἑκάστοις, ὅτε **[43c]** πυρὶ προσκρούσειε τὸ σῶμά τινος ἔξωθεν ἀλλοτρίῳ περιτυχὸν ἢ καὶ στερεῷ γῆς[9] ὑγροῖς τε ὀλισθήμασιν ὑδάτων, εἴτε ζάλῃ πνευμάτων ὑπὸ ἀέρος φερομένων καταληφθείη, καὶ ὑπὸ πάντων τούτων διὰ τοῦ σώματος αἱ κινήσεις ἐπὶ τὴν ψυχὴν φερόμεναι προσπίπτοιεν· αἳ δὴ καὶ ἔπειτα διὰ ταῦτα ἐκλήθησάν τε καὶ νῦν ἔτι αἰσθήσεις συνάπασαι κέκληνται. καὶ δὴ καὶ τότε ἐν τῷ παρόντι πλείστην καὶ μεγίστην παρεχόμεναι κίνησιν, μετὰ τοῦ ῥέοντος ἐνδελεχῶς **[43d]** ὀχετοῦ κινοῦσαι καὶ σφοδρῶς σείουσαι τὰς τῆς ψυχῆς περιόδους, τὴν μὲν ταὐτοῦ παντάπασιν ἐπέδησαν ἐναντία αὐτῇ ῥέουσαι καὶ ἐπέσχον ἄρχουσαν καὶ ἰοῦσαν, τὴν δ' αὖ θατέρου διέσεισαν, ὥστε τὰς τοῦ διπλασίου καὶ τριπλασίου τρεῖς ἑκατέρας ἀποστάσεις καὶ τὰς τῶν ἡμιολίων καὶ ἐπιτρίτων καὶ ἐπογδόων μεσότητας καὶ συνδέσεις, ἐπειδὴ παντελῶς λυταὶ οὐκ ἦσαν πλὴν ὑπὸ τοῦ συνδήσαντος, πάσας μὲν **[43e]** στρέψαι στροφάς, πάσας δὲ κλάσεις καὶ διαφθορὰς τῶν κύκλων ἐμποιεῖν, ὁσαχῇπερ ἦν δυνατόν, ὥστε μετ' ἀλλήλων μόγις συνεχομένας φέρεσθαι μέν, ἀλόγως δὲ φέρεσθαι, τοτὲ μὲν ἀντίας, ἄλλοτε δὲ πλαγίας, τοτὲ δὲ ὑπτίας· οἷον ὅταν τις ὕπτιος ἐρείσας τὴν κεφαλὴν μὲν ἐπὶ

9 γῆς Rivaud : γῆς πάγῳ 1812 (πάγῳ marg.) Pr.

movía, pero, sin orden, se desplazaba al azar y sin razón[264], porque poseía todos los seis movimientos[265]. En efecto, iba hacia delante y hacia atrás y, a su vez, por la derecha y por la izquierda, por abajo y por arriba, y avanzaba deambulando por todas partes en las seis direcciones. Así pues, como era abundante la ola que, con su flujo y reflujo, aportaba el alimento, las impresiones[266] de los objetos que chocaban con cada uno de los cuerpos[267] les ocasionaban una convulsión aún mayor, cuando **[43c]** sucedía que el cuerpo de alguien chocaba con un fuego extraño del exterior[268] o con la solidez de la tierra o con la humedad resbaladiza de las aguas, o bien si era atrapado por un huracán de vientos arrastrados por el aire, los movimientos suscitados por todos estos objetos se transmitían a través del cuerpo y recaían sobre el alma. Por eso, más tarde se denominó a estos procesos en su conjunto «sensaciones»[269], y aún hoy se los denomina así. Ahora bien, en el momento en que producían un movimiento extremadamente fuerte y muy intenso, al añadirse al del canal por el que fluía una corriente ininterrumpida[270], **[43d]** movían y sacudían violentamente las revoluciones del alma; a la revolución de lo mismo la trabaron completamente, al fluir en sentido contrario, y le impidieron gobernar y marchar, pero también sacudieron a la revolución de lo otro[271], de modo que cada uno de los tres intervalos de la progresión doble y de la triple[272], los medios y las uniones de tres medios, cuatro tercios y nueve octavos, como no podían ser completamente disueltas, excepto por el que los había anudado[273], **[43e]** se retorcieron completamente, se rompieron del todo y destruyeron los círculos cuanto era posible, de tal manera que, manteniendo con esfuerzo un contacto recíproco[274], continuaron moviéndose, pero moviéndose sin razón, unas veces en sentido contrario, otras oblicuos, otras de espaldas, como cuando alguien, acostado

γῆς, τοὺς δὲ πόδας ἄνω προσβαλὼν ἔχῃ πρός τινι, τότε ἐν τούτῳ τῷ πάθει τοῦ τε πάσχοντος καὶ τῶν ὁρώντων τά τε δεξιὰ ἀριστερὰ καὶ τὰ ἀριστερὰ δεξιὰ ἑκατέροις τὰ ἑκατέρων φαντάζεται. ταὐτὸν δὴ τοῦτο καὶ τοιαῦτα ἕτερα αἱ περιφοραὶ πάσχουσαι σφοδρῶς, **[44a]** ὅταν τέ τῳ τῶν ἔξωθεν τοῦ ταὐτοῦ γένους ἢ τοῦ θατέρου περιτύχωσιν, τότε ταὐτόν τῳ καὶ θάτερόν του τἀναντία τῶν ἀληθῶν προσαγορεύουσαι ψευδεῖς καὶ ἀνόητοι γεγόνασιν, οὐδεμία τε ἐν αὐταῖς τότε περίοδος ἄρχουσα οὐδ' ἡγεμών ἐστιν· αἷς δ' ἂν ἔξωθεν αἰσθήσεις τινὲς φερόμεναι καὶ προσπεσοῦσαι συνεπισπάσωνται καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ἅπαν κύτος, τόθ' αὗται κρατούμεναι κρατεῖν δοκοῦσι. καὶ διὰ δὴ ταῦτα πάντα τὰ παθήματα νῦν κατ' ἀρχάς τε ἄνους ψυχὴ γίγνεται **[44b]** τὸ πρῶτον, ὅταν εἰς σῶμα ἐνδεθῇ θνητόν. ὅταν δὲ τὸ τῆς αὔξης καὶ τροφῆς ἔλαττον ἐπίῃ ῥεῦμα, πάλιν δὲ αἱ περίοδοι λαμβανόμεναι γαλήνης τὴν ἑαυτῶν ὁδὸν ἴωσι καὶ καθιστῶνται μᾶλλον ἐπιόντος τοῦ χρόνου, τότε ἤδη πρὸς τὸ κατὰ φύσιν ἰόντων σχῆμα ἑκάστων τῶν κύκλων αἱ περιφοραὶ κατευθυνόμεναι, τό τε θάτερον καὶ τὸ ταὐτὸν προσαγορεύουσαι κατ' ὀρθόν, ἔμφρονα τὸν ἔχοντα αὐτὰς γιγνόμενον ἀποτελοῦσιν. ἂν μὲν οὖν δὴ καὶ συνεπιλαμβάνηταί τις ὀρθὴ τροφὴ **[44c]** παιδεύσεως, ὁλόκληρος ὑγιής τε παντελῶς, τὴν μεγίστην ἀποφυγὼν νόσον, γίγνεται· καταμελήσας δέ, χωλὴν τοῦ βίου διαπορευθεὶς ζωήν, ἀτελὴς καὶ ἀνόητος εἰς Ἅιδου πάλιν ἔρχεται. ταῦτα μὲν οὖν ὕστερά ποτε γίγνεται· περὶ δὲ τῶν νῦν προτεθέντων δεῖ διελθεῖν ἀκριβέστερον, τὰ δὲ πρὸ τούτων, περὶ σωμάτων κατὰ μέρη τῆς γενέσεως καὶ περὶ

boca arriba, apoya la cabeza sobre la tierra, levanta los pies en alto y los mantiene sobre algo, entonces, en esta posición, tanto al que la experimenta como a los que observan les parece a cada uno respectivamente la derecha, izquierda, y la izquierda, derecha.

Por eso las revoluciones del alma sufren con intensidad esta y otras afecciones semejantes, **[44a]** cuando se encuentran con algún objeto exterior del género de lo mismo o de lo otro, entonces llaman a lo que es idéntico a algo o a lo que es diferente[275] contrario a lo verdadero, y así se vuelven mentirosas e insensatas; entonces no hay en ellas ninguna revolución que las gobierne ni guíe. Pero si algunas sensaciones provenientes del exterior las golpean y arrastran con ellas toda la cavidad del alma[276], entonces las revoluciones, aunque dominadas, parecen dominar. Y, por todas estas afecciones, tanto ahora como en los orígenes, el alma en un primer momento se vuelve insensata[277], **[44b]** cuando es atada a un cuerpo[278] mortal. Pero cuando el flujo de crecimiento y alimentación disminuye, y las revoluciones recuperan su calma, retoman su propio camino y se consolidan más con el transcurrir del tiempo[279], entonces las órbitas de cada uno de los círculos que ya cumplen su curso natural se enderezan, y nombrando correctamente a lo que es lo otro y lo que es lo mismo, hacen que se vuelva prudente el que las posee. Si además contribuyera algún método correcto de educación[280], **[44c]** el hombre llega a ser íntegro, completamente sano, al escapar de la más grave enfermedad[281]. Por el contrario, si se descuida y su modo de vida transcurre renqueante[282], no iniciado y sin inteligencia, regresa al Hades[283]. Pero estas consideraciones tendrán lugar más tarde[284]; no obstante, sobre los temas planteados ahora, debemos exponerlos con mayor exactitud, y sobre lo anterior, tanto respecto a la generación de cada parte de los

ψυχῆς, δι' ἅς τε αἰτίας καὶ προνοίας γέγονε θεῶν, τοῦ [44d] μάλιστα εἰκότος ἀντεχομένοις, οὕτω καὶ κατὰ ταῦτα πορευομένοις διεξιτέον.

Τὰς μὲν δὴ θείας περιόδους δύο οὔσας, τὸ τοῦ παντὸς σχῆμα ἀπομιμησάμενοι περιφερὲς ὄν, εἰς σφαιροειδὲς σῶμα ἐνέδησαν, τοῦτο ὃ νῦν κεφαλὴν ἐπονομάζομεν, ὃ θειότατόν τέ ἐστιν καὶ τῶν ἐν ἡμῖν πάντων δεσποτοῦν· ᾧ καὶ πᾶν τὸ σῶμα παρέδοσαν ὑπηρεσίαν αὐτῷ συναθροίσαντες θεοί, κατανοήσαντες ὅτι πασῶν ὅσαι κινήσεις ἔσοιντο μετέχοι. ἵν' οὖν μὴ κυλινδούμενον ἐπὶ γῆς ὕψη τε καὶ βάθη παντοδαπὰ [44e] ἐχούσης ἀποροῖ τὰ μὲν ὑπερβαίνειν, ἔνθεν δὲ ἐκβαίνειν, ὄχημα αὐτῷ τοῦτο καὶ εὐπορίαν ἔδοσαν· ὅθεν δὴ μῆκος τὸ σῶμα ἔσχεν, ἐκτατά τε κῶλα καὶ καμπτὰ ἔφυσεν τέτταρα θεοῦ μηχανησαμένου πορείαν, οἷς ἀντιλαμβανόμενον καὶ ἀπερειδόμενον διὰ πάντων τόπων πορεύεσθαι δυνατὸν γέγονε, [45a] τὴν τοῦ θειοτάτου καὶ ἱερωτάτου φέρον οἴκησιν ἐπάνωθεν ἡμῶν. σκέλη μὲν οὖν χεῖρές τε ταύτῃ καὶ διὰ ταῦτα προσέφυ πᾶσιν· τοῦ δ' ὄπισθεν τὸ πρόσθεν τιμιώτερον καὶ ἀρχικώτερον νομίζοντες θεοὶ ταύτῃ τὸ πολὺ τῆς πορείας ἡμῖν ἔδοσαν. ἔδει δὴ διωρισμένον ἔχειν καὶ ἀνόμοιον τοῦ σώματος τὸ πρόσθεν ἄνθρωπον. διὸ πρῶτον μὲν περὶ τὸ τῆς κεφαλῆς κύτος, ὑποθέντες αὐτόσε τὸ πρόσωπον, ὄργανα ἐνέδησαν [45b] τούτῳ πάσῃ τῇ τῆς ψυχῆς προνοίᾳ, καὶ διέταξαν τὸ μετέχον ἡγεμονίας τοῦτ' εἶναι, τὸ κατὰ φύσιν πρόσθεν· τῶν δὲ ὀργάνων πρῶτον μὲν φωσφόρα συνετεκτήναντο ὄμματα, τοιᾷδε ἐνδήσαντες αἰτίᾳ. τοῦ πυρὸς ὅσον τὸ μὲν κάειν οὐκ ἔσχε, τὸ δὲ παρέχειν φῶς ἥμερον,

cuerpos como respecto al alma, por qué causas y con qué propósitos los dioses las engendraron[285], si nos [44d] atenemos a lo más verosímil[286], hemos de investigarlo prosiguiendo de este modo y según estos principios.

Para imitar la figura del universo que era redonda, los dioses ataron las dos revoluciones divinas a un cuerpo de forma esférica, al que ahora denominamos «cabeza»[287], que es lo más divino y dueño[288] de todo lo que hay en nosotros; a la cabeza juntaron con todo el cuerpo y se lo dieron en servicio, porque habían decidido que participaría de todos cuantos movimientos hubiera[289]. Así, para que no rodara por la tierra, que presenta toda clase de alturas y profundidades, [44e] sin que careciera de medios para franquear las unas y salir de las otras, le dieron el cuerpo como vehículo y para tener medios. Por lo que el cuerpo fue alargado, y le nacieron cuatro miembros extensibles y plegables, construidos por un dios[290] para trasladarse. Agarrado y apoyado en ellos, el cuerpo llega a ser capaz de caminar por todos los lugares, [45a] transportando encima de nosotros[291] la morada de lo más divino y sagrado. De este modo, entonces, y por estas razones, nos brotaron a todos[292] piernas y brazos; y, como estimaban que la parte de delante es más noble y más capaz de gobernar que la de detrás, los dioses nos dieron la facultad de caminar preferentemente en esta dirección. Era preciso, por tanto, que la parte delantera del cuerpo humano se diferenciara y distinguiera de la trasera. Por lo que primero, en la cavidad de la cabeza, allí mismo, colocaron el rostro, después le ataron los instrumentos [45b] correspondientes a todas las previsiones del alma, y dispusieron que esta, que por naturaleza está delante, fuera la que participara en la dirección[293].

Los primeros instrumentos que fabricaron fueron los ojos portadores de luz[294], y los ataron allí por lo siguiente: aquella

οἰκεῖον ἑκάστης ἡμέρας, σῶμα ἐμηχανήσαντο γίγνεσθαι. τὸ γὰρ ἐντὸς ἡμῶν ἀδελφὸν ὂν τούτου πῦρ εἰλικρινὲς ἐποίησαν διὰ τῶν ὀμμάτων ῥεῖν λεῖον καὶ πυκνὸν ὅλον μέν, μάλιστα δὲ τὸ μέσον συμπιλήσαντες **[45c]** τῶν ὀμμάτων, ὥστε τὸ μὲν ἄλλο ὅσον παχύτερον στέγειν πᾶν, τὸ τοιοῦτον δὲ μόνον αὐτὸ καθαρὸν διηθεῖν. ὅταν οὖν μεθημερινὸν ᾖ φῶς περὶ τὸ τῆς ὄψεως ῥεῦμα, τότε ἐκπῖπτον ὅμοιον πρὸς ὅμοιον, συμπαγὲς γενόμενον, ἓν σῶμα οἰκειωθὲν συνέστη κατὰ τὴν τῶν ὀμμάτων εὐθυωρίαν, ὅπηπερ ἂν ἀντερείδῃ τὸ προσπῖπτον ἔνδοθεν πρὸς ὃ τῶν ἔξω συνέπεσεν. ὁμοιοπαθὲς δὴ δι' ὁμοιότητα πᾶν γενόμενον, ὅτου τε ἂν αὐτό **[45d]** ποτε ἐφάπτηται καὶ ὃ ἂν ἄλλο ἐκείνου, τούτων τὰς κινήσεις διαδιδὸν εἰς ἅπαν τὸ σῶμα μέχρι τῆς ψυχῆς αἴσθησιν παρέσχετο ταύτην ᾗ δὴ ὁρᾶν φαμεν. ἀπελθόντος δὲ εἰς νύκτα τοῦ συγγενοῦς πυρὸς ἀποτέτμηται· πρὸς γὰρ ἀνόμοιον ἐξιὸν ἀλλοιοῦταί τε αὐτὸ καὶ κατασβέννυται, συμφυὲς οὐκέτι τῷ πλησίον ἀέρι γιγνόμενον, ἅτε πῦρ οὐκ ἔχοντι. παύεταί τε οὖν ὁρῶν, ἔτι τε ἐπαγωγὸν ὕπνου γίγνεται· σωτηρίαν γὰρ ἣν οἱ θεοὶ τῆς ὄψεως ἐμηχανήσαντο, τὴν τῶν βλεφάρων **[45e]** φύσιν, ὅταν ταῦτα συμμύσῃ, καθείργνυσι τὴν τοῦ πυρὸς ἐντὸς δύναμιν, ἡ δὲ διαχεῖ τε καὶ ὁμαλύνει τὰς ἐντὸς κινήσεις, ὁμαλυνθεισῶν δὲ ἡσυχία γίγνεται, γενομένης δὲ πολλῆς μὲν ἡσυχίας βραχυόνειρος ὕπνος ἐμπίπτει, καταλειφθεισῶν δέ τινων κινήσεων μειζόνων, οἷαι καὶ ἐν οἵοις ἂν τόποις **[46a]** λείπωνται, τοιαῦτα καὶ τοσαῦτα παρέσχοντο ἀφομοιωθέντα ἐντὸς ἔξω τε ἐγερθεῖσιν

clase de fuego que no tiene poder de quemar, sino de producir una suave luz[295], la han fabricado para que cada día se convierta en un cuerpo apropiado[296]. En efecto, hicieron que el fuego que está en nuestro interior, y que es hermano de ese fuego, fluyera puro a través de los ojos, para lo cual los comprimieron **[45c]**, especialmente en su centro, hasta confeccionar una bola lisa y compacta, de modo que retuviera todo aquel otro fuego más espeso, y solo dejara pasar el de índole pura[297]. Así, cuando la luz diurna rodea el flujo de la visión, entonces lo semejante cae sobre lo semejante y, tras combinarse con él, se constituye un único cuerpo afín en línea recta a los ojos, dondequiera que el fuego que surge del interior choque con el que procede de los objetos exteriores. Por su similitud, se forma un conjunto de impresiones semejantes; **[45d]** cuando entra en contacto con algo o algo entra en contacto con él, transmite sus movimientos a través de todo el cuerpo hasta el alma, y produce esa percepción por la que decimos que «vemos»[298]. Pero cuando, al llegar la noche[299], el fuego afín se retira, se interrumpe el de la visión; ya que, al salir hacia lo que no es semejante a él, cambia y se extingue, porque no comparte ya la naturaleza del aire circundante, pues este no contiene fuego. Entonces cesa de ver, y además se vuelve portador del sueño. En efecto, los dioses idearon una protección de la vista, los párpados. **[45e]** Cuando se cierran[300], encierran la potencia del fuego interior, que dispersa y nivela los movimientos interiores; y, cuando están nivelados, nace el reposo y, cuando el reposo es mucho, sobreviene un sueño con breves imágenes oníricas[301], pero cuando quedan algunos movimientos más amplios, según el modo y los lugares en los que perduran, producen imágenes, **[46a]** de tal clase y cantidad, que constituyen copias interiores y que, al despertar, son recordadas como imágenes exteriores[302]. Ya no

ἀπομνημονευόμενα φαντάσματα. τὸ δὲ περὶ τὴν τῶν κατόπτρων εἰδωλοποιίαν καὶ πάντα ὅσα ἐμφανῆ καὶ λεῖα, κατιδεῖν οὐδὲν ἔτι χαλεπόν. ἐκ γὰρ τῆς ἐντὸς ἐκτός τε τοῦ πυρὸς ἑκατέρου κοινωνίας ἀλλήλοις, ἑνός τε αὖ περὶ τὴν λειότητα ἑκάστοτε γενομένου καὶ πολλαχῇ **[46b]** μεταρρυθμισθέντος, πάντα τὰ τοιαῦτα ἐξ ἀνάγκης ἐμφαίνεται, τοῦ περὶ τὸ πρόσωπον πυρὸς τῷ περὶ τὴν ὄψιν πυρὶ περὶ τὸ λεῖον καὶ λαμπρὸν συμπαγοῦς γιγνομένου. δεξιὰ δὲ φαντάζεται τὰ ἀριστερά, ὅτι τοῖς ἐναντίοις μέρεσιν τῆς ὄψεως περὶ τἀναντία μέρη γίγνεται ἐπαφὴ παρὰ τὸ καθεστὸς ἔθος τῆς προσβολῆς· δεξιὰ δὲ τὰ δεξιὰ καὶ τὰ ἀριστερὰ ἀριστερὰ τοὐναντίον, ὅταν μεταπέσῃ συμπηγνύμενον ᾧ συμπήγνυται φῶς, **[46c]** τοῦτο δέ, ὅταν ἡ τῶν κατόπτρων λειότης, ἔνθεν καὶ ἔνθεν ὕψη λαβοῦσα, τὸ δεξιὸν εἰς τὸ ἀριστερὸν μέρος ἀπώσῃ τῆς ὄψεως καὶ θάτερον ἐπὶ θάτερον. κατὰ δὲ τὸ μῆκος στραφὲν τοῦ προσώπου ταὐτὸν τοῦτο ὕπτιον ἐποίησεν πᾶν φαίνεσθαι, τὸ κάτω πρὸς τὸ ἄνω τῆς αὐγῆς τό τ' ἄνω πρὸς τὸ κάτω πάλιν ἀπῶσαν.

Ταῦτ' οὖν πάντα ἔστιν τῶν συναιτίων οἷς θεὸς ὑπηρετοῦσιν χρῆται τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δυνατὸν ἰδέαν **[46d]** ἀποτελῶν· δοξάζεται δὲ ὑπὸ τῶν πλείστων οὐ συναίτια ἀλλὰ αἴτια εἶναι τῶν πάντων, ψύχοντα καὶ θερμαίνοντα πηγνύντα τε καὶ διαχέοντα καὶ ὅσα τοιαῦτα ἀπεργαζόμενα. λόγον δὲ οὐδένα οὐδὲ νοῦν εἰς οὐδὲν δυνατὰ ἔχειν ἐστίν. τῶν γὰρ ὄντων ᾧ νοῦν μόνῳ κτᾶσθαι προσήκει, λεκτέον ψυχήν —τοῦτο

es nada difícil comprender la formación de imágenes en los espejos y en todas las superficies resplandecientes y lisas[303]. En efecto, a consecuencia de la combinación recíproca de cada uno de los dos fuegos, el interior y el exterior, y, a su vez, al originarse cada vez en una superficie pulida un único fuego que sufre múltiples **[46b]** transformaciones[304], todos los fenómenos semejantes aparecen necesariamente, ya que el fuego del rostro llega a condensarse con el fuego de la vista en la superficie lisa y radiante. Pero lo que está a la izquierda aparece a la derecha, porque las partes opuestas del fuego exterior entran en contacto con las partes opuestas del fuego visual, contra lo que ocurre habitualmente en un choque[305]. Por el contrario, lo que está a la derecha aparece a la derecha y lo que está a la izquierda, a la izquierda, cuando la luz de la vista, al juntarse con la del objeto con la que se combina, cambia de dirección; **[46c]** y esto ocurre cuando la superficie pulida de los espejos, al estar curvada hacia arriba en ambos lados, desvía la parte derecha hacia la izquierda de la visión y la otra parte, hacia el otro lado[306]. Pero si se gira este mismo espejo longitudinalmente con respecto a la cara, hace que todo aparezca invertido, porque repele la parte inferior del brillo hacia arriba y, a la inversa, la superior hacia abajo[307].

Ahora bien, todas estas[308] son causas accesorias[309] de las que un dios se sirve como auxiliares para llevar a cabo la forma de lo mejor en la medida de lo posible. **[46d]** Pero la mayoría cree que no son causas accesorias, sino causas de todo, porque enfrían y calientan, contraen y dilatan, y producen todos los efectos semejantes. Sin embargo, carecen por completo de razón e inteligencia[310]; en efecto, de las cosas existentes, el único al que le corresponde poseer inteligencia, hay que decirlo, es el alma[311] –pues esta es invisible, mientras que el fuego, el agua, la tierra y el aire se han generado todos como

δὲ ἀόρατον, πῦρ δὲ καὶ ὕδωρ καὶ γῆ καὶ ἀὴρ σώματα πάντα ὁρατὰ γέγονεν— τὸν δὲ νοῦ καὶ ἐπιστήμης ἐραστὴν ἀνάγκη τὰς τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας πρώτας **[46e]** μεταδιώκειν, ὅσαι δὲ ὑπ' ἄλλων μὲν κινουμένων, ἕτερα δὲ κατὰ ἀνάγκης κινούντων γίγνονται, δευτέρας. ποιητέον δὴ κατὰ ταῦτα καὶ ἡμῖν· λεκτέα μὲν ἀμφότερα τὰ τῶν αἰτιῶν γένη, χωρὶς δὲ ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοὶ καὶ ὅσαι μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχὸν ἄτακτον ἑκάστοτε ἐξεργάζονται. τὰ μὲν οὖν τῶν ὀμμάτων συμμεταίτια πρὸς τὸ σχεῖν τὴν δύναμιν ἣν νῦν εἴληχεν εἰρήσθω· τὸ δὲ μέγιστον αὐτῶν εἰς ὠφελίαν ἔργον, δι' ὃ θεὸς αὔθ' ἡμῖν **[47a]** δεδώρηται, μετὰ τοῦτο ῥητέον. ὄψις δὴ κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον αἰτία τῆς μεγίστης ὠφελίας γέγονεν ἡμῖν, ὅτι τῶν νῦν λόγων περὶ τοῦ παντὸς λεγομένων οὐδεὶς ἄν ποτε ἐρρήθη μήτε ἄστρα μήτε ἥλιον μήτε οὐρανὸν ἰδόντων. νῦν δ' ἡμέρα τε καὶ νὺξ ὀφθεῖσαι μῆνές τε καὶ ἐνιαυτῶν περίοδοι καὶ ἰσημερίαι καὶ τροπαὶ μεμηχάνηνται μὲν ἀριθμόν, χρόνου δὲ ἔννοιαν περί τε τῆς τοῦ παντὸς φύσεως ζήτησιν ἔδοσαν· ἐξ ὧν **[47b]** ἐπορισάμεθα φιλοσοφίας γένος, οὗ μεῖζον ἀγαθὸν οὔτ' ἦλθεν οὔτε ἥξει ποτὲ τῷ θνητῷ γένει δωρηθὲν ἐκ θεῶν. λέγω δὴ τοῦτο ὀμμάτων μέγιστον ἀγαθόν· τἆλλα δὲ ὅσα ἐλάττω τί ἂν ὑμνοῖμεν, ὧν ὁ μὴ φιλόσοφος τυφλωθεὶς ὀδυρόμενος ἂν θρηνοῖ μάτην; ἀλλὰ τούτου λεγέσθω παρ' ἡμῶν αὕτη ἐπὶ ταῦτα αἰτία, θεὸν ἡμῖν ἀνευρεῖν δωρήσασθαί τε ὄψιν, ἵνα τὰς ἐν οὐρανῷ τοῦ νοῦ κατιδόντες περιόδους χρησαίμεθα ἐπὶ τὰς περιφορὰς τὰς τῆς παρ' ἡμῖν διανοήσεως, συγγενεῖς **[47c]** ἐκείναις οὔσας, ἀταράκτοις

cuerpos visibles— y el que está enamorado[312] de la inteligencia y de la ciencia debe buscar, como primeras, las causas de naturaleza inteligente y, [46e] como segundas, todas aquellas que son movidas por otras y que a su vez mueven necesariamente a otras[313]. También nosotros debemos proceder de la misma manera: hay que hablar de ambas especies de causas, pero por separado de las que, dotadas de inteligencia, son artesanas de cosas bellas y buenas, y de las que, privadas de reflexión[314], producen cada vez al azar y sin orden[315]. Así pues, ya hemos establecido las causas auxiliares de los ojos que han contribuido[316] a asignarles el poder que actualmente poseen. Después de esto, debemos indicar su función, en beneficio nuestro, por la que el dios nos los ha obsequiado[317]. [47a] Ciertamente, la vista, a mi juicio, ha sido causa del más importante provecho para nosotros, porque no se habría pronunciado nunca ninguno de los discursos narrados ahora acerca del universo, si no hubiéramos visto los astros ni el sol ni el cielo. En realidad, al ser vistos el día y la noche, los meses y los períodos anuales, los equinoccios y los solsticios[318], han fabricado el número, y nos han dado además la noción de tiempo y la investigación de la naturaleza del universo. De estas cosas [47b] nos procuramos el género de la filosofía, bien más grande que este no ha llegado ni llegará nunca a la raza mortal como don de los dioses. Digo, entonces, que este es el mayor bien de los ojos: ¿por qué habríamos de elogiar todos los otros bienes menores de los cuales, el que no es filósofo, si estuviera ciego, gimiendo se lamentaría en vano[319]? No obstante, por nuestra parte, mencionemos la siguiente como causa de este bien con esta finalidad: dios nos descubrió y obsequió con la vista para que, tras observar las revoluciones de la inteligencia en el cielo, hiciéramos uso de ella para las revoluciones de nuestro pensamiento, que les son afines, [47c] aunque las nuestras están

τεταραγμένας, ἐκμαθόντες δὲ καὶ λογισμῶν κατὰ φύσιν ὀρθότητος μετασχόντες, μιμούμενοι τὰς τοῦ θεοῦ πάντως ἀπλανεῖς οὔσας, τὰς ἐν ἡμῖν πεπλανημένας καταστησαίμεθα. φωνῆς τε δὴ καὶ ἀκοῆς πέρι πάλιν ὁ αὐτὸς λόγος, ἐπὶ ταὐτὰ τῶν αὐτῶν ἕνεκα παρὰ θεῶν δεδωρῆσθαι. λόγος τε γὰρ ἐπ' αὐτὰ ταῦτα τέτακται, τὴν μεγίστην συμβαλλόμενος εἰς αὐτὰ μοῖραν, ὅσον τ' αὖ **[47d]** μουσικῆς φωνῇ χρήσιμον πρὸς ἀκοὴν ἕνεκα ἁρμονίας ἐστὶ δοθέν. ἡ δὲ ἁρμονία, συγγενεῖς ἔχουσα φορὰς ταῖς ἐν ἡμῖν τῆς ψυχῆς περιόδοις, τῷ μετὰ νοῦ προσχρωμένῳ Μούσαις οὐκ ἐφ' ἡδονὴν ἄλογον καθάπερ νῦν εἶναι δοκεῖ χρήσιμος, ἀλλ' ἐπὶ τὴν γεγονυῖαν ἐν ἡμῖν ἀνάρμοστον ψυχῆς περίοδον εἰς κατακόσμησιν καὶ συμφωνίαν ἑαυτῇ σύμμαχος ὑπὸ Μουσῶν δέδοται· καὶ ῥυθμὸς αὖ διὰ τὴν ἄμετρον ἐν ἡμῖν καὶ χαρίτων **[47e]** ἐπιδεᾶ γιγνομένην ἐν τοῖς πλείστοις ἕξιν ἐπίκουρος ἐπὶ ταὐτὰ ὑπὸ τῶν αὐτῶν ἐδόθη.

Τὰ μὲν οὖν παρεληλυθότα τῶν εἰρημένων πλὴν βραχέων ἐπιδέδεικται τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα· δεῖ δὲ καὶ τὰ δι' ἀνάγκης γιγνόμενα τῷ λόγῳ παραθέσθαι. μεμειγμένη γὰρ **[48a]** οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη· νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτῃ κατὰ ταῦτά τε δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ' ἀρχὰς συνίστατο τόδε τὸ πᾶν. εἴ τις οὖν ᾗ γέγονεν κατὰ ταῦτα ὄντως ἐρεῖ, μεικτέον καὶ τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας, ᾗ φέρειν πέφυκεν· ὧδε οὖν

convulsionadas y las otras son imperturbables, y tras llegar a conocerlas perfectamente y participar en la corrección natural de sus cálculos[320], por medio de la imitación de las revoluciones del dios, que son completamente estables, pudiéramos poner en orden las que en nosotros andan errantes[321].
Por cierto, acerca de la voz y el oído el mismo argumento es válido: nos fueron ofrecidos por los dioses por las mismas razones y con la misma finalidad. Pues el lenguaje está ordenado con la misma finalidad, y contribuye en su mayor parte a lo mismo; y, a su vez, cuanto en la música **[47d]** usa la voz para la audición ha sido dado en vista de la armonía. Y la armonía, como posee movimientos afines a las revoluciones de nuestra alma[322], fue concedida por las Musas[323] al que hace uso de ellas con inteligencia, no para un placer irracional[324], como parece que es útil ahora, sino como aliada para poner orden y acuerdo consigo misma, ya que en nosotros[325] la revolución del alma ha nacido inarmónica. Y, a su vez, por el estado sin medida y carente de gracia **[47e]** en que nos hallamos la mayoría de nosotros, las mismas Musas nos concedieron el ritmo[326] como auxiliar[327] para los mismos fines.
Por lo tanto, la exposición anterior, salvo unas pocas excepciones[328], ha mostrado lo que ha sido elaborado por la inteligencia. Pero es necesario añadir también lo que es producto de la necesidad. Pues, en efecto, **[48a]** la generación de este universo se produjo de una mezcla que combinó necesidad e inteligencia[329]. Pero, como la inteligencia gobierna la necesidad, ya que la persuade de llevar hacia lo mejor la mayoría de las cosas que se generan, de esta manera y según esto, este universo se constituyó al principio por medio de una necesidad sometida a una persuasión sensata. Por tanto, si se ha de decir cómo se generó realmente según estos principios, habrá que hacer intervenir también la especie de la causa errante en tanto movimiento que suscita

πάλιν **[48b]** ἀναχωρητέον, καὶ λαβοῦσιν αὐτῶν τούτων προσήκουσαν ἑτέραν ἀρχὴν αὖθις αὖ, καθάπερ περὶ τῶν τότε νῦν οὕτω περὶ τούτων πάλιν ἀρκτέον ἀπ' ἀρχῆς. τὴν δὴ πρὸ τῆς οὐρανοῦ γενέσεως πυρὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς φύσιν θεατέον αὐτὴν καὶ τὰ πρὸ τούτου πάθη· νῦν γὰρ οὐδείς πω γένεσιν αὐτῶν μεμήνυκεν, ἀλλ' ὡς εἰδόσιν πῦρ ὅτι ποτέ ἐστιν καὶ ἕκαστον αὐτῶν λέγομεν ἀρχὰς αὐτὰ τιθέμενοι στοιχεῖα τοῦ παντός, προσῆκον αὐτοῖς οὐδ' ὡς[10] ἐν συλλαβῆς **[48c]** εἴδεσιν μόνον εἰκότως ὑπὸ τοῦ καὶ βραχὺ φρονοῦντος ἀπεικασθῆναι. νῦν δὲ οὖν τό γε παρ' ἡμῶν ὧδε ἐχέτω· τὴν μὲν περὶ ἁπάντων εἴτε ἀρχὴν εἴτε ἀρχὰς εἴτε ὅπῃ δοκεῖ τούτων πέρι τὸ νῦν οὐ ῥητέον, δι' ἄλλο μὲν οὐδέν, διὰ δὲ τὸ χαλεπὸν εἶναι κατὰ τὸν παρόντα τρόπον τῆς διεξόδου δηλῶσαι τὰ δοκοῦντα, μήτ' οὖν ὑμεῖς οἴεσθε δεῖν ἐμὲ λέγειν, οὔτ' αὐτὸς αὖ πείθειν ἐμαυτὸν εἴην ἂν δυνατὸς ὡς ὀρθῶς ἐγχειροῖμ' **[48d]** ἂν τοσοῦτον ἐπιβαλλόμενος ἔργον· τὸ δὲ κατ' ἀρχὰς ῥηθὲν διαφυλάττων, τὴν τῶν εἰκότων λόγων δύναμιν, πειράσομαι μηδενὸς ἧττον εἰκότα, μᾶλλον δέ, καὶ ἔμπροσθεν ἀπ' ἀρχῆς περὶ ἑκάστων καὶ συμπάντων λέγειν. θεὸν δὴ καὶ νῦν ἐπ' ἀρχῇ τῶν λεγομένων σωτῆρα ἐξ ἀτόπου καὶ ἀήθους διηγήσεως πρὸς τὸ τῶν εἰκότων δόγμα διασῴζειν ἡμᾶς **[48e]** ἐπικαλεσάμενοι πάλιν ἀρχώμεθα λέγειν.

Ἡ δ' οὖν αὖθις ἀρχὴ περὶ τοῦ παντὸς ἔστω μειζόνως τῆς πρόσθεν διῃρημένη· τότε μὲν γὰρ δύο εἴδη διειλόμεθα, νῦν δὲ τρίτον ἄλλο γένος ἡμῖν δηλωτέον. τὰ μὲν γὰρ δύο ἱκανὰ ἦν

10 οὐδ' ὡς (FWY 1812 Stob. Rivaud) : οὐδ' ἂν ὡς (Hermann) : οὐδαμῶς A

por naturaleza. Así pues, de este modo **[48b]** hemos de retroceder y, tomando de nuevo otro punto de partida adecuado a estos mismos asuntos, tal como en el caso anterior, comenzar ahora otra vez desde el principio lo concerniente a ellos[330].
Tenemos que considerar entonces cuál era en sí misma la naturaleza del fuego, agua, aire y tierra antes de la génesis del cielo[331], así como cuáles eran, antes de esto, sus afecciones; pues nadie hasta ahora ha dado a conocer su origen[332], sino que, como si se supiera qué es el fuego y cada uno de ellos, los llamamos principios[333] suponiéndolos elementos[334] del universo, aunque no es conveniente **[48c]** que sean comparados solo de manera aproximada, incluso por alguien de poca inteligencia, ni siquiera como si se tratara de tipos de sílaba[335]. En cualquier caso, por ahora nuestra posición es la siguiente. Ni del principio, ni de los principios de todas las cosas, ni de lo que sobre ellos nos parezca, hemos de hablar ahora, por ninguna otra razón que por lo difícil que es siguiendo el presente modo de exposición expresar nuestras opiniones[336]. Así que no creáis vosotros que sea preciso que yo las diga, ni yo sería capaz de convencerme a mí mismo de que obraría correctamente **[48d]** si me dedicara a semejante tarea. Pero, manteniendo lo dicho al comienzo respecto a la capacidad de los discursos verosímiles, intentaré, con no menos verosimilitud que ninguno, sino más, hablar acerca de cada una de las cosas y del conjunto, partiendo como antes del comienzo[337]. Comencemos de nuevo, tras invocar también ahora al principio a un dios como protector[338] de nuestros discursos, para que de una exposición extraña y desacostumbrada nos conduzca sanos y salvos[339] a una creencia en cosas probables. **[48e]**
Ahora bien, el punto de partida de esta nueva exposición acerca del universo requiere una división más pormenorizada que la anterior[340]. En efecto, entonces distinguíamos

ἐπὶ τοῖς ἔμπροσθεν λεχθεῖσιν, ἓν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθέν, νοητὸν καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, μίμημα δὲ **[49a]** παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὁρατόν. τρίτον δὲ τότε μὲν οὐ διειλόμεθα, νομίσαντες τὰ δύο ἕξειν ἱκανῶς· νῦν δὲ ὁ λόγος ἔοικεν εἰσαναγκάζειν χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος ἐπιχειρεῖν λόγοις ἐμφανίσαι. τίν᾽ οὖν ἔχον δύναμιν καὶ φύσιν αὐτὸ ὑποληπτέον; τοιάνδε μάλιστα· πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην. εἴρηται μὲν οὖν τἀληθές, δεῖ δὲ ἐναργέστερον εἰπεῖν περὶ αὐτοῦ, χαλεπὸν **[49b]** δὲ ἄλλως τε καὶ διότι προαπορηθῆναι περὶ πυρὸς καὶ τῶν μετὰ πυρὸς ἀναγκαῖον τούτου χάριν· τούτων γὰρ εἰπεῖν ἕκαστον ὁποῖον ὄντως ὕδωρ χρὴ λέγειν μᾶλλον ἢ πῦρ, καὶ ὁποῖον ὁτιοῦν μᾶλλον ἢ καὶ ἅπαντα καθ᾽ ἕκαστόν τε, οὕτως ὥστε τινὶ πιστῷ καὶ βεβαίῳ χρήσασθαι λόγῳ, χαλεπόν. πῶς οὖν δὴ τοῦτ᾽ αὐτὸ καὶ πῇ καὶ τί περὶ αὐτῶν εἰκότως διαπορηθέντες ἂν λέγοιμεν; πρῶτον μέν, ὃ δὴ νῦν ὕδωρ ὠνομάκαμεν, πηγνύμενον ὡς δοκοῦμεν λίθους καὶ γῆν γιγνόμενον **[49c]** ὁρῶμεν, τηκόμενον δὲ καὶ διακρινόμενον αὖ ταὐτὸν τοῦτο πνεῦμα καὶ ἀέρα, συγκαυθέντα δὲ ἀέρα πῦρ, ἀνάπαλιν δὲ συγκριθὲν καὶ κατασβεσθὲν εἰς ἰδέαν τε ἀπιὸν αὖθις ἀέρος πῦρ, καὶ πάλιν ἀέρα συνιόντα καὶ πυκνούμενον νέφος καὶ ὁμίχλην, ἐκ δὲ τούτων ἔτι μᾶλλον συμπιλουμένων ῥέον ὕδωρ, ἐξ ὕδατος δὲ γῆν καὶ λίθους αὖθις, κύκλον τε οὕτω διαδιδόντα εἰς ἄλληλα, ὡς φαίνεται,

dos clases de ser[341], pero ahora tendremos que mostrar un tercer género. Sin duda, aquellos dos eran suficientes para la exposición anterior: el primero, supuesto como la especie del modelo, inteligible y que es siempre idéntico, y el segundo como imitación [49a] del modelo, poseedora de generación y visible. Entonces no distinguimos un tercer género, porque consideramos que con estos dos sería suficiente. Ahora, sin embargo, el discurso parece obligarnos a intentar aclarar con palabras una especie difícil y oscura. ¿Qué poder, entonces, debemos suponer que posee por naturaleza? Principalmente, el siguiente: el de ser un receptáculo de toda generación, como una nodriza[342].

En cualquier caso lo dicho es verdadero, pero debemos hablar de él con mayor claridad, lo que no es fácil, [49b] especialmente porque para ello es necesario afrontar las dificultades previas[343] acerca del fuego y de los otros tres elementos. En efecto, es difícil decir acerca de cada uno de ellos a cuál hay que denominar verdaderamente «agua» mejor que «fuego», y a cuál se debe aplicar un nombre mejor que todos y cada uno de ellos, de tal manera que se use un discurso fiable y firme[344]. ¿Cómo entonces abordaríamos esto mismo y de qué manera, y qué dificultades sobre estas cosas afrontaremos con probabilidad?

En primer lugar, vemos que lo que acabamos de denominar «agua», cuando se condensa, según nos parece[345], se convierte en piedras y tierra, [49c] pero cuando se evapora y rarifica, este mismo elemento se convierte a su vez en viento y aire; y el aire, cuando se quema, en fuego y, a la inversa, cuando se concentra y se apaga, el fuego vuelve otra vez a la forma del aire; y de nuevo, cuando se contrae y condensa, el aire se vuelve nube y niebla, y de estas, al comprimirse aún más, surge el agua que cae[346]; y del agua, otra vez tierra y piedras. Y así, según parece, se dan nacimiento unos a

τὴν γένεσιν. οὕτω δὴ τούτων οὐδέποτε **[49d]** τῶν αὐτῶν ἑκάστων φανταζομένων, ποῖον αὐτῶν ὡς ὂν ὁτιοῦν τοῦτο καὶ οὐκ ἄλλο παγίως διισχυριζόμενος οὐκ αἰσχυνεῖταί τις ἑαυτόν; οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἀσφαλέστατα μακρῷ περὶ τούτων τιθεμένους ὧδε λέγειν· ἀεὶ ὃ καθορῶμεν ἄλλοτε ἄλλῃ γιγνόμενον, ὡς πῦρ, μὴ τοῦτο ἀλλὰ τὸ τοιοῦτον ἑκάστοτε προσαγορεύειν πῦρ, μηδὲ ὕδωρ τοῦτο ἀλλὰ τὸ τοιοῦτον ἀεί, μηδὲ ἄλλο ποτὲ μηδὲν ὥς τινα ἔχον βεβαιότητα, ὅσα **[49e]** δεικνύντες τῷ ῥήματι τῷ τόδε καὶ τοῦτο προσχρώμενοι δηλοῦν ἡγούμεθά τι· φεύγει γὰρ οὐχ ὑπομένον τὴν τοῦ τόδε καὶ τοῦτο καὶ τὴν τοῦ δὲν[11] καὶ πᾶσαν ὅση μόνιμα ὡς ὄντα αὐτὰ ἐνδείκνυται φάσις. ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἕκαστα μὴ λέγειν, τὸ δὲ τοιοῦτον ἀεὶ περιφερόμενον ὅμοιον ἑκάστου πέρι καὶ συμπάντων οὕτω καλεῖν, καὶ δὴ καὶ πῦρ τὸ διὰ παντὸς τοιοῦτον, καὶ ἅπαν ὅσονπερ ἂν ἔχῃ γένεσιν· ἐν ᾧ δὲ ἐγγιγνόμενα ἀεὶ ἕκαστα αὐτῶν φαντάζεται καὶ πάλιν ἐκεῖθεν **[50a]** ἀπόλλυται, μόνον ἐκεῖνο αὖ προσαγορεύειν τῷ τε τοῦτο καὶ τῷ τόδε προσχρωμένους ὀνόματι, τὸ δὲ ὁποιονοῦν τι, θερμὸν ἢ λευκὸν ἢ καὶ ὁτιοῦν τῶν ἐναντίων, καὶ πάνθ' ὅσα ἐκ τούτων, μηδὲν ἐκεῖνο αὖ τούτων καλεῖν. ἔτι δὲ σαφέστερον αὐτοῦ πέρι προθυμητέον αὖθις εἰπεῖν. εἰ γὰρ πάντα τις σχήματα πλάσας ἐκ χρυσοῦ μηδὲν μεταπλάττων παύοιτο ἕκαστα εἰς ἅπαντα, δεικνύντος δή τινος αὐτῶν ἓν καὶ **[50b]** ἐρομένου τί ποτ' ἐστί, μακρῷ πρὸς ἀλήθειαν ἀσφαλέστατον εἰπεῖν ὅτι χρυσός, τὸ δὲ τρίγωνον ὅσα τε ἄλλα σχήματα ἐνεγίγνετο, μηδέποτε

11 τὴν τοῦ δὲν ci Eva Sachs 204 (Vors. 55 B 156) Rivaud : τὴν τῷδε cet. libri : τὴν τούτου WY 1812 : τὴν τοῦ ὧδε ci Cook : τοῦδε Taylor

otros en ciclo[347]. De este modo, puesto que **[49d]** ninguno de estos aparece nunca cada vez de la misma manera, ¿de cuál de ellos alguien podría sostener con firmeza que es «este» y no «otro», sin sentirse avergonzado? No es posible, sino que es mucho más seguro hablar de ellos suponiendo lo siguiente: lo que vemos que siempre se convierte de una cosa en otra, por ejemplo el fuego, no hay que decir «esto es fuego», sino «lo que en cada caso es de tal clase es fuego», ni «esto es agua», sino «lo que siempre es de tal clase es agua», ni nombrarlo nunca como si poseyera alguna estabilidad, como lo hacemos, cuando **[49e]** lo señalamos por las expresiones «esto» o «eso», creyendo entonces significar algo determinado. Ya que rehúye y no admite la atribución de «esto», «eso», ni ninguna otra expresión que les designe como si fueran estables[348]. Pero no hay que hablar de cada uno de ellos estas cosas, sino designar de este modo a lo que presenta tales características y permanece siempre semejante en todos y cada uno de los casos, y así es fuego lo que en todos los casos posee esta cualidad y, del mismo modo, con todo lo generado. Sin embargo, aquello en lo que cada una de esas cosas aparece siempre al nacer y desde lo cual, a su vez, desaparece **[50a]**, solo a ello debe designarse utilizando los términos «esto» y «eso»; en cambio, a lo que posee alguna cualidad, como caliente, blanco o cualquiera de los contrarios, y todo lo que procede de ellos, no le aplicaremos ninguna de estas denominaciones.

Pero hemos de intentar decir algo más claro aún sobre este tema. Supongamos entonces que alguien modelara toda clase de figuras con oro y no cesara de transformar cada una de ellas en todas las demás; si alguien le indicara una de ellas y **[50b]** le preguntase qué es, la respuesta más segura, con mucho, respecto a la verdad, sería decir que es «oro». Pero nunca hemos de decir que el triángulo ni cualquier otra de

λέγειν ταῦτα ὡς ὄντα, ἅ γε μεταξὺ τιθεμένου μεταπίπτει, ἀλλ' ἐὰν ἄρα καὶ τὸ τοιοῦτον μετ' ἀσφαλείας ἐθέλῃ δέχεσθαί τινος, ἀγαπᾶν. ὁ αὐτὸς δὴ λόγος καὶ περὶ τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως. ταὐτὸν αὐτὴν ἀεὶ προσρητέον· ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμεως - δέχεταί τε γὰρ ἀεὶ τὰ πάντα, καὶ **[50c]** μορφὴν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῇ οὐδαμῶς· ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων, φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἀλλοῖον - τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα, τυπωθέντα ἀπ' αὐτῶν τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν, ὃν εἰς αὖθις μέτιμεν. ἐν δ' οὖν τῷ παρόντι χρὴ γένη διανοηθῆναι τριττά, τὸ μὲν **[50d]** γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον. καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρί, τὸ δ' ὅθεν πατρί, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ, νοῆσαί τε ὡς οὐκ ἂν ἄλλως, ἐκτυπώματος ἔσεσθαι μέλλοντος ἰδεῖν ποικίλου πάσας ποικιλίας, τοῦτ' αὐτὸ ἐν ᾧ ἐκτυπούμενον ἐνίσταται γένοιτ' ἂν παρεσκευασμένον εὖ, πλὴν ἄμορφον ὂν ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν ὅσας **[50e]** μέλλοι δέχεσθαί ποθεν. ὅμοιον γὰρ ὂν τῶν ἐπεισιόντων τινὶ τὰ τῆς ἐναντίας τά τε τῆς τὸ παράπαν ἄλλης φύσεως ὁπότ' ἔλθοι δεχόμενον κακῶς ἂν ἀφομοιοῖ, τὴν αὑτοῦ παρεμφαῖνον ὄψιν. διὸ καὶ πάντων ἐκτὸς εἰδῶν εἶναι χρεὼν τὸ τὰ πάντα ἐκδεξόμενον ἐν αὑτῷ γένη, καθάπερ περὶ τὰ ἀλείμματα ὁπόσα εὐώδη τέχνῃ μηχανῶνται πρῶτον τοῦτ'

las figuras se originan en el oro como lo que son, puesto que cambian en el mismo momento en que se hace dicha afirmación, y nos contentaremos si aceptan con alguna certeza la designación de «lo que posee tal característica»[349]. Precisamente el mismo argumento vale también para la naturaleza que recibe todos los cuerpos[350]. Debemos denominarla siempre del mismo modo, ya que no pierde en manera alguna ninguna de sus propiedades. En efecto, recibe siempre todo, y **[50c]** nunca en ninguna parte adopta una forma[351] semejante a nada de lo que entra en ella, pues por naturaleza yace a todo como un soporte de inscripciones[352]. Al ser movida[353] y configurada por lo que entra en ella, parece por esto diversa en distintas ocasiones. Pero lo que entra y sale de ella son imitaciones de realidades eternas, impresas por estas de una manera difícil de describir y admirable, de la que trataremos más adelante[354]. Por el momento, con certeza, debemos concebir *tres géneros:* lo que **[50d]** deviene, aquello en lo que deviene, y aquello de cuya semejanza nace lo que deviene. Y particularmente además conviene comparar el receptáculo a una madre[355], aquello que se imita, a un padre, y la naturaleza intermedia entre los dos, a un hijo, y pensar asimismo que si la impronta ha de ser diversa y presentar a la vista toda la policromía, aquello en que se va a colocar la impronta estaría bien preparado solo si fuera absolutamente amorfo de todas aquellas formas **[50e]** que hubiera de recibir de otro lugar. En efecto, si guardara semejanza con alguna de las cosas que se introducen en él, al recibir cosas de naturaleza contraria o completamente diferente a la suya, las imitaría mal, porque manifestaría asimismo su propio aspecto. Por lo tanto, es preciso que carezca de todas las formas aquello que recibirá en sí todos los géneros[356], lo mismo que sucede en la elaboración de los ungüentos perfumados artificialmente, donde primero se

αὐτὸ ὑπάρχον, ποιοῦσιν ὅτι μάλιστα ἀώδη τὰ δεξόμενα ὑγρὰ τὰς ὀσμάς· ὅσοι τε ἔν τισιν τῶν μαλακῶν σχήματα ἀπομάττειν ἐπιχειροῦσι, τὸ παράπαν σχῆμα οὐδὲν ἔνδηλον ὑπάρχειν ἐῶσι, προομαλύναντες δὲ ὅτι λειότατον ἀπεργάζονται. **[51a]** ταὐτὸν οὖν καὶ τῷ τὰ τῶν πάντων ἀεί τε ὄντων κατὰ πᾶν ἑαυτοῦ πολλάκις ἀφομοιώματα καλῶς μέλλοντι δέχεσθαι πάντων ἐκτὸς αὐτῷ προσήκει πεφυκέναι τῶν εἰδῶν. διὸ δὴ τὴν τοῦ γεγονότος ὁρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγωμεν, μήτε ὅσα ἐκ τούτων μήτε ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν· ἀλλ' ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον **[51b]** δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα. καθ' ὅσον δ' ἐκ τῶν προειρημένων δυνατὸν ἐφικνεῖσθαι τῆς φύσεως αὐτοῦ, τῇδ' ἄν τις ὀρθότατα λέγοι· πῦρ μὲν ἑκάστοτε αὐτοῦ τὸ πεπυρωμένον μέρος φαίνεσθαι, τὸ δὲ ὑγρανθὲν ὕδωρ, γῆν τε καὶ ἀέρα καθ' ὅσον ἂν μιμήματα τούτων δέχηται. λόγῳ δὲ δὴ μᾶλλον τὸ τοιόνδε διοριζομένους περὶ αὐτῶν διασκεπτέον· ἆρα ἔστιν τι πῦρ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ πάντα περὶ ὧν ἀεὶ λέγομεν οὕτως **[51c]** αὐτὰ καθ' αὑτὰ ὄντα ἕκαστα, ἢ ταῦτα ἅπερ καὶ βλέπομεν, ὅσα τε ἄλλα διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα, μόνα ἐστὶν τοιαύτην ἔχοντα ἀλήθειαν, ἄλλα δὲ οὐκ ἔστι παρὰ ταῦτα οὐδαμῇ οὐδαμῶς, ἀλλὰ μάτην ἑκάστοτε εἶναί τί φαμεν εἶδος ἑκάστου νοητόν, τὸ δ' οὐδὲν ἄρ' ἦν

comienza de la misma base[357], para conseguir que los líquidos que han de recibir los perfumes sean lo más inodoros posible[358]. Asimismo, los que intentan modelar figuras en alguna sustancia blanda no permiten que quede en absoluto ninguna figura en ella, y comienzan por aplanarla y dejarla lo más lisa posible. **[51a]** De este modo, lo mismo sucede con aquello que debe recibir en toda su extensión, repetidas veces y bien, las imágenes de todos los seres eternos[359], conviene que por naturaleza carezca de todas las formas[360]. Por lo tanto, decimos que la madre y receptáculo[361] de lo que es generado, de lo que es visible y completamente perceptible, no es ni tierra, ni aire, ni fuego, ni agua, ni cuanto procede de estos ni aquello de lo que estos provienen[362]. En cambio, si decimos que se trata de una especie invisible y amorfa, que recibe todo, **[51b]** que participa de lo inteligible de una manera particularmente paradójica[363] y difícil de comprender, no nos equivocaremos. Y, en la medida en que sea posible, a partir de lo expuesto, acercarse a su naturaleza, uno podría decir de manera muy correcta lo siguiente: la porción de ella que está inflamada se manifiesta en cada caso como fuego, la que está licuada, como agua; y como tierra y aire en la medida en que puede recibir imitaciones[364] de estos.

Pero ahora que delimitamos este tema en nuestro argumento de una manera más precisa, hemos de examinar acerca de estas cosas la siguiente cuestión. ¿Acaso hay algo que sea fuego absolutamente en sí y todas esas cosas de cada una de las cuales siempre decimos de este modo **[51c]** que son absolutamente en sí[365]? ¿O las cosas que vemos y todas las otras que percibimos a través del cuerpo son las únicas que poseen una realidad semejante[366]? ¿Y no hay otras cosas además de estas en ninguna parte y de ningún modo? ¿No obstante, en vano afirmamos cada vez que hay una forma

πλὴν λόγος; οὔτε οὖν δὴ τὸ παρὸν ἄκριτον καὶ ἀδίκαστον ἀφέντα ἄξιον φάναι διισχυριζόμενον ἔχειν οὕτως, οὔτ' ἐπὶ λόγου μήκει πάρεργον **[51d]** ἄλλο μῆκος ἐπεμβλητέον· εἰ δέ τις ὅρος ὁρισθεὶς μέγας διὰ βραχέων φανείη, τοῦτο μάλιστα ἐγκαιριώτατον γένοιτ' ἄν. ὧδε οὖν τήν γ' ἐμὴν αὐτὸς τίθεμαι ψῆφον. εἰ μὲν νοῦς καὶ δόξα ἀληθής ἐστον δύο γένη, παντάπασιν εἶναι καθ' αὑτὰ ταῦτα, ἀναίσθητα ὑφ' ἡμῶν εἴδη, νοούμενα μόνον· εἰ δ', ὥς τισιν φαίνεται, δόξα ἀληθὴς νοῦ διαφέρει τὸ μηδέν, πάνθ' ὁπόσ' αὖ διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα θετέον βεβαιότατα. **[51e]** δύο δὴ λεκτέον ἐκείνω, διότι χωρὶς γεγόνατον ἀνομοίως τε ἔχετον. τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν διὰ διδαχῆς, τὸ δ' ὑπὸ πειθοῦς ἡμῖν ἐγγίγνεται· καὶ τὸ μὲν ἀεὶ μετ' ἀληθοῦς λόγου, τὸ δὲ ἄλογον· καὶ τὸ μὲν ἀκίνητον πειθοῖ, τὸ δὲ μεταπειστόν· καὶ τοῦ μὲν πάντα ἄνδρα μετέχειν φατέον, νοῦ δὲ θεούς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι. τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων **[52a]** ὁμολογητέον ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν· τὸ δὲ ὁμώνυμον

inteligible de cada cosa? ¿No sería esta nada más que una palabra[367]? Por supuesto, ni es conveniente insistir en afirmar que es así, despachando la presente cuestión sin juicio y sin dar una resolución, ni tampoco debemos añadir a nuestro largo discurso **[51d]** otra larga digresión. En cambio, si llegara a descubrirse una distinción[368] de gran relevancia, pero formulada con pocas palabras, esto sería lo más oportuno posible. Entonces, por lo que a mí respecta, deposito mi voto del siguiente modo: si la inteligencia y la opinión verdadera son dos géneros distintos, estas cosas poseen absolutamente una existencia en sí[369], son Formas que nosotros no podemos percibir por los sentidos, sino solo por la inteligencia. En cambio si, como les parece a algunos[370], la opinión verdadera no se diferencia en nada de la inteligencia, hay que suponer que todo lo que percibimos por medio de nuestro cuerpo es lo más firme. **[51e]** Ahora bien, debe afirmarse que la inteligencia y la opinión son dos cosas diferentes, ya que tienen un origen diferente y se comportan de distinto modo. La primera surge en nosotros por medio de la instrucción, la segunda a través de la persuasión[371]. Además, mientras que a la primera le acompaña siempre un razonamiento verdadero, la segunda es irracional[372]; la una es inamovible por la persuasión, mientras que la otra puede ser alterada por esta; y hay que decir que de una todos los hombres participan, mientras que de la inteligencia solo participan los dioses y una pequeña clase de hombres[373].

Si esto es así, **[52a]** hay que convenir que hay una primera especie, la forma inteligible siempre idéntica, inengendrada e indestructible, que ni admite en sí nada proveniente de otra parte ni marcha ella misma hacia ninguna otra, es invisible y no puede percibirse por medio de los sentidos, aquello que le ha tocado en suerte a la intelección como objeto de examen. Hay una segunda especie que lleva

ὅμοιόν τε ἐκείνῳ δεύτερον, αἰσθητόν, γεννητόν, πεφορημένον ἀεί, γιγνόμενόν τε ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον, δόξῃ μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν· τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεί, φθορὰν οὐ **[52b]** προσδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ, μόγις πιστόν, πρὸς ὃ δὴ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες καί φαμεν ἀναγκαῖον εἶναί που τὸ ὂν ἅπαν ἔν τινι τόπῳ καὶ κατέχον χώραν τινά, τὸ δὲ μήτ' ἐν γῇ μήτε που κατ' οὐρανὸν οὐδὲν εἶναι. ταῦτα δὴ πάντα καὶ τούτων ἄλλα ἀδελφὰ καὶ περὶ τὴν ἄυπνον καὶ ἀληθῶς φύσιν ὑπάρχουσαν ὑπὸ ταύτης τῆς **[52c]** ὀνειρώξεως οὐ δυνατοὶ γιγνόμεθα ἐγερθέντες διοριζόμενοι τἀληθὲς λέγειν, ὡς εἰκόνι μέν, ἐπείπερ οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ἐφ' ᾧ γέγονεν ἑαυτῆς ἐστιν, ἑτέρου δέ τινος ἀεὶ φέρεται φάντασμα, διὰ ταῦτα ἐν ἑτέρῳ προσήκει τινὶ γίγνεσθαι, οὐσίας ἁμωσγέπως ἀντεχομένην, ἢ μηδὲν τὸ παράπαν αὐτὴν εἶναι, τῷ δὲ ὄντως ὄντι βοηθὸς ὁ δι' ἀκριβείας ἀληθὴς λόγος, ὡς ἕως ἄν τι τὸ μὲν ἄλλο ᾖ, τὸ δὲ ἄλλο, οὐδέτερον ἐν οὐδετέρῳ ποτὲ **[52d]** γενόμενον ἓν ἅμα ταὐτὸν καὶ δύο γενήσεσθον.

Οὗτος μὲν οὖν δὴ παρὰ τῆς ἐμῆς ψήφου λογισθεὶς ἐν κεφαλαίῳ δεδόσθω λόγος, ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῇ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι· τὴν δὲ δὴ γενέσεως τιθήνην ὑγραινομένην καὶ πυρουμένην καὶ τὰς γῆς τε καὶ ἀέρος μορφὰς δεχομένην, καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις πάθη **[52e]**

el mismo nombre que la primera y es semejante a ella, perceptible por los sentidos, engendrada, siempre en movimiento, nace en algún lugar y de allí de nuevo desaparece, captable por una opinión acompañada de percepción. Por otra parte, hay un tercer género[374] que es eterno[375], el del espacio, que no admite destrucción, **[52b]** que proporciona un sitio a todo lo que nace, él mismo es captable por medio de un razonamiento bastardo sin la ayuda de la sensación, creíble con esfuerzo. Es ciertamente a él al que dirigimos nuestra mirada, como estando en un sueño[376], cuando afirmamos que necesariamente todo lo que existe está en un lugar y ocupa un espacio, y que lo que no está en la tierra ni en ningún lugar del cielo no es nada. Pero todas estas cosas y otras, sus hermanas[377], que tratan de la naturaleza insomne y verdaderamente existente, a causa de ese estado de ensueño **[52c]** no nos permite despertarnos y hablar de ellas distinguiendo la verdad. En efecto, a una imagen no le pertenece ni siquiera aquello mismo por lo que ha sido generada[378], sino que es el fantasma siempre fugitivo de otra cosa, por eso conviene que se genere en alguna otra cosa y adquiera de alguna manera una existencia, sin la que no sería en modo alguno. El razonamiento exacto y verdadero viene en ayuda[379] de lo que realmente es: en tanto una cosa sea una cosa, y otra cosa, otra, nunca puede una generarse en otra, **[52d]** ya que una única cosa no puede ser dos al mismo tiempo[380].

Por tanto, esta es la explicación que se infiere del voto que he concedido[381], de la que ofrecemos un resumen: el ser, el medio espacial y el devenir, tres cosas diferenciadas, y desde antes de que naciera el cielo[382].

Ahora bien, la nodriza del devenir, humedecida e inflamada, que recibe las formas[383] de la tierra y del aire y sufre todas las afecciones que acompañan a estos elementos, **[52e]**

συνέπεται πάσχουσαν, παντοδαπὴν μὲν ἰδεῖν φαίνεσθαι, διὰ δὲ τὸ μήθ' ὁμοίων δυνάμεων μήτε ἰσορρόπων ἐμπίμπλασθαι κατ' οὐδὲν αὐτῆς ἰσορροπεῖν, ἀλλ' ἀνωμάλως πάντῃ ταλαντουμένην σείεσθαι μὲν ὑπ' ἐκείνων αὐτήν, κινουμένην δ' αὖ πάλιν ἐκεῖνα σείειν· τὰ δὲ κινούμενα ἄλλα ἄλλοσε ἀεὶ φέρεσθαι διακρινόμενα, ὥσπερ τὰ ὑπὸ τῶν πλοκάνων τε καὶ ὀργάνων τῶν περὶ τὴν τοῦ σίτου κάθαρσιν σειόμενα καὶ **[53a]** ἀναλικνώμενα[12] τὰ μὲν πυκνὰ καὶ βαρέα ἄλλῃ, τὰ δὲ μανὰ καὶ κοῦφα εἰς ἑτέραν ἵζει φερόμενα ἕδραν· τότε οὕτω τὰ τέτταρα γένη σειόμενα ὑπὸ τῆς δεξαμενῆς, κινουμένης αὐτῆς οἷον ὀργάνου σεισμὸν παρέχοντος, τὰ μὲν ἀνομοιότατα πλεῖστον αὐτὰ ἀφ' αὑτῶν ὁρίζειν, τὰ δὲ ὁμοιότατα μάλιστα εἰς ταὐτὸν συνωθεῖν, διὸ δὴ καὶ χώραν ταῦτα ἄλλα ἄλλην ἴσχειν, πρὶν καὶ τὸ πᾶν ἐξ αὐτῶν διακοσμηθὲν γενέσθαι. καὶ τὸ μὲν δὴ πρὸ τούτου πάντα ταῦτ' ἔχειν[13] ἀλόγως καὶ ἀμέτρως· **[53b]** ὅτε δ' ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν, πῦρ πρῶτον καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα, ἴχνη μὲν ἔχοντα αὑτῶν ἄττα, παντάπασί γε μὴν διακείμενα ὥσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἀπῇ τινος θεός, οὕτω δὴ τότε πεφυκότα ταῦτα πρῶτον διεσχηματίσατο εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς. τὸ δὲ ᾗ δυνατὸν ὡς κάλλιστα ἄριστά τε ἐξ οὐχ οὕτως ἐχόντων τὸν θεὸν αὐτὰ συνιστάναι, παρὰ πάντα ἡμῖν ὡς ἀεὶ τοῦτο λεγόμενον ὑπαρχέτω· νῦν δ' οὖν τὴν διάταξιν αὐτῶν ἐπιχειρητέον ἑκάστων καὶ γένεσιν **[53c]** ἀήθει λόγῳ πρὸς ὑμᾶς δηλοῦν, ἀλλὰ γὰρ ἐπεὶ μετέχετε τῶν κατὰ

12 ἀναλικνώμενα (A—corr. ex ἀνικμώμενα — WY Rivaud) : ἀνικμώμενα (F 1812 Lex. Bekk.)
13 ἔχειν (AWY Rivaud) : εἶχεν (F 1812)

se muestra ante nuestros ojos con una apariencia muy variada. No obstante, como está llena de fuerzas que no se asemejan ni mantienen un equilibrio, se halla toda ella en desequilibrio, se balancea de manera irregular por todas partes[384], es sacudida por esas fuerzas y, a su vez, en su movimiento, es sacudida también por la nodriza del devenir. Y así, los diferentes objetos, al moverse y ser llevados siempre de un lado a otro, se separan, como lo que es sacudido y **[53a]** pasado por las cribas[385] y otros instrumentos que se utilizan en la limpieza del trigo, en que las partes densas y pesadas se dirigen a un lado y las raras y ligeras son llevadas a otro y en él se sedimentan. De este modo, entonces, los cuatro géneros, sacudidos por esa realidad que les ha recibido, la cual al moverse como una criba les ocasiona una sacudida, separó entre sí los más desemejantes y concentró lo más posible en un mismo grupo a los más semejantes, por lo que unos ocuparon un espacio y otros, otro, antes incluso de que el universo se hubiera generado dispuesto en orden a partir de ellos. Antes de la generación del universo, por cierto, todos estos elementos carecían de proporción y medida. **[53b]** Y cuando se puso a ordenar el universo, al principio, aunque fuego, agua, tierra y aire poseían ya algunas huellas de sus propiedades, sin embargo se hallaban en el estado en que probablemente se halle todo cuando dios está ausente de algo. De este modo, así eran naturalmente en el momento en que por primera vez les dio una configuración con formas y números[386]. El dios los compuso tan bellos y excelentes como era posible a partir de cosas que no eran así. Que ante todo, esto sea para nosotros, como siempre lo hemos dicho, un principio establecido definitivamente[387]. Así que ahora debo intentar mostraros la ordenación[388] y la generación de cada uno de los elementos **[53c]** mediante un argumento insólito. Pero, ya que sois partícipes, por la

παίδευσιν ὁδῶν δι᾽ ὧν ἐνδείκνυσθαι τὰ λεγόμενα ἀνάγκη, συνέψεσθε.

Πρῶτον μὲν δὴ πῦρ καὶ γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀὴρ ὅτι σώματά ἐστι, δῆλόν που καὶ παντί· τὸ δὲ τοῦ σώματος εἶδος πᾶν καὶ βάθος ἔχει. τὸ δὲ βάθος αὖ πᾶσα ἀνάγκη τὴν ἐπίπεδον περιειληφέναι φύσιν· ἡ δὲ ὀρθὴ τῆς ἐπιπέδου βάσεως ἐκ τριγώνων συνέστηκεν. τὰ δὲ τρίγωνα πάντα ἐκ δυοῖν **[53d]** ἄρχεται τριγώνοιν, μίαν μὲν ὀρθὴν ἔχοντος ἑκατέρου γωνίαν, τὰς δὲ ὀξείας· ὧν τὸ μὲν ἕτερον ἑκατέρωθεν ἔχει μέρος γωνίας ὀρθῆς πλευραῖς ἴσαις διῃρημένης, τὸ δ᾽ ἕτερον ἀνίσοις ἄνισα μέρη νενεμημένης. ταύτην δὴ πυρὸς ἀρχὴν καὶ τῶν ἄλλων σωμάτων ὑποτιθέμεθα κατὰ τὸν μετ᾽ ἀνάγκης εἰκότα λόγον πορευόμενοι· τὰς δ᾽ ἔτι τούτων ἀρχὰς ἄνωθεν θεὸς οἶδεν καὶ ἀνδρῶν ὃς ἂν ἐκείνῳ φίλος ᾖ. δεῖ δὴ λέγειν ποῖα **[53e]** κάλλιστα σώματα γένοιτ᾽ ἂν τέτταρα, ἀνόμοια μὲν ἑαυτοῖς, δυνατὰ δὲ ἐξ ἀλλήλων αὐτῶν ἄττα διαλυόμενα γίγνεσθαι· τούτου γὰρ τυχόντες ἔχομεν τὴν ἀλήθειαν γενέσεως πέρι γῆς τε καὶ πυρὸς τῶν τε ἀνὰ λόγον ἐν μέσῳ. τόδε γὰρ οὐδενὶ συγχωρησόμεθα, καλλίω τούτων ὁρώμενα σώματα εἶναί που καθ᾽ ἓν γένος ἕκαστον ὄν. τοῦτ᾽ οὖν προθυμητέον, τὰ διαφέροντα κάλλει σωμάτων τέτταρα γένη συναρμόσασθαι καὶ φάναι τὴν τούτων ἡμᾶς φύσιν ἱκανῶς εἰληφέναι. **[54a]** τοῖν δὴ δυοῖν τριγώνοιν τὸ μὲν ἰσοσκελὲς μίαν εἴληχεν φύσιν, τὸ δὲ πρόμηκες ἀπεράντους· προαιρετέον οὖν αὖ τῶν ἀπείρων τὸ κάλλιστον, εἰ μέλλομεν ἄρξεσθαι κατὰ τρόπον. ἂν οὖν τις ἔχῃ κάλλιον ἐκλεξάμενος εἰπεῖν εἰς τὴν

educación[389], de los métodos que hay que seguir para demostrar lo que he dicho, me seguiréis[390].
En primer lugar, para cualquiera es sin duda evidente que fuego, tierra, agua y aire son cuerpos. Ahora bien, toda especie de cuerpo posee también profundidad. Y, además, es absolutamente necesario que la superficie rodee la profundidad. La superficie rectilínea[391] se compone de triángulos. Pero todos los triángulos proceden de dos **[53d]** triángulos, cada uno con un ángulo recto y los otros agudos. Uno tiene de uno y otro lado una parte de ángulo recto dividido en lados iguales, el otro partes desiguales de ángulo recto dividido en lados desiguales[392]. Suponemos que este es el principio del fuego y de los otros cuerpos, avanzando en una explicación verosímil acompañada de necesidad[393]. Pero los principios anteriores a estos los conoce dios y entre los hombres aquel que sea amado por él[394]. Hay que decir entonces cuáles **[53e]** serían los cuatro[395] cuerpos más bellos, desiguales entre sí, pero capaces, al menos algunos de ellos, de generarse unos de otros cuando se disuelven[396]. En efecto, si lo conseguimos, tendremos la verdad sobre el origen de la tierra y el fuego y de los elementos que se hallan proporcionalmente entre ellos[397]. Pues no admitiremos a nadie que haya cuerpos visibles más bellos que estos, formando cada uno de ellos un género particular[398]. Por tanto, debemos esforzarnos por armonizar[399] estos cuatro géneros de cuerpos que se distinguen por su belleza y decir que hemos comprendido suficientemente[400] su naturaleza. **[54a]**
De los dos triángulos, al isósceles le tocó en suerte una única naturaleza, mientras que al escaleno infinitas. Hay que escoger, entonces, entre las infinitas la más bella, si tenemos la intención de comenzar como conviene. Por tanto, si alguien puede decir que el triángulo por él escogido es el más bello para la composición de los elementos,

τούτων σύστασιν, ἐκεῖνος οὐκ ἐχθρὸς ὢν ἀλλὰ φίλος κρατεῖ· τιθέμεθα δ' οὖν τῶν πολλῶν τριγώνων κάλλιστον ἕν, ὑπερβάντες τἆλλα, ἐξ οὗ τὸ ἰσόπλευρον τρίγωνον ἐκ τρίτου συνέστηκεν. **[54b]** διότι δέ, λόγος πλείων· ἀλλὰ τῷ τοῦτο ἐλέγξαντι καὶ ἀνευρόντι δὴ οὕτως ἔχον κεῖται φίλια τὰ ἆθλα. προῃρήσθω δὴ δύο τρίγωνα ἐξ ὧν τό τε τοῦ πυρὸς καὶ τὰ τῶν ἄλλων σώματα μεμηχάνηται, τὸ μὲν ἰσοσκελές, τὸ δὲ τριπλῆν κατὰ δύναμιν ἔχον τῆς ἐλάττονος τὴν μείζω πλευρὰν ἀεί. τὸ δὴ πρόσθεν ἀσαφῶς ῥηθὲν νῦν μᾶλλον διοριστέον. τὰ γὰρ τέτταρα γένη δι' ἀλλήλων εἰς ἄλληλα ἐφαίνετο πάντα γένεσιν ἔχειν, οὐκ ὀρθῶς φανταζόμενα· γίγνεται μὲν γὰρ ἐκ **[54c]** τῶν τριγώνων ὧν προῃρήμεθα γένη τέτταρα, τρία μὲν ἐξ ἑνὸς τοῦ τὰς πλευρὰς ἀνίσους ἔχοντος, τὸ δὲ τέταρτον ἓν μόνον ἐκ τοῦ ἰσοσκελοῦς τριγώνου συναρμοσθέν. οὔκουν δυνατὰ πάντα εἰς ἄλληλα διαλυόμενα ἐκ πολλῶν σμικρῶν ὀλίγα μεγάλα καὶ τοὐναντίον γίγνεσθαι, τὰ δὲ τρία οἷόν τε· ἐκ γὰρ ἑνὸς ἅπαντα πεφυκότα λυθέντων τε τῶν μειζόνων πολλὰ σμικρὰ ἐκ τῶν αὐτῶν συστήσεται, δεχόμενα τὰ προσήκοντα ἑαυτοῖς σχήματα, καὶ σμικρὰ ὅταν αὖ πολλὰ κατὰ **[54d]** τὰ τρίγωνα διασπαρῇ, γενόμενος εἷς ἀριθμὸς ἑνὸς ὄγκου μέγα ἀποτελέσειεν ἂν ἄλλο εἶδος ἕν. ταῦτα μὲν οὖν λελέχθω περὶ τῆς εἰς ἄλληλα γενέσεως· οἷον δὲ ἕκαστον αὐτῶν γέγονεν εἶδος καὶ ἐξ ὅσων συμπεσόντων ἀριθμῶν, λέγειν ἂν ἑπόμενον εἴη. ἄρξει δὴ τό τε πρῶτον εἶδος καὶ

prevalece, ya que no es un enemigo sino un amigo[401]. Por lo que nos atañe, admitimos que entre los múltiples triángulos [escalenos] uno es el más bello, aquel de cuyo par se constituye un tercero, el triángulo equilátero, y dejamos de lado los demás. **[54b]** El porqué exigiría una explicación mayor, pero, a quien ponga a prueba y descubra que esto es así verdaderamente[402], le corresponde amistosamente el premio. Elijamos, por tanto, dos triángulos de los cuales se construyen el cuerpo del fuego y el de los otros elementos: uno de ellos es el isósceles, el otro el que tiene un lado mayor, cuyo cuadrado es siempre tres veces el cuadrado del menor[403].

Y ahora precisemos más lo que dijimos antes de manera poco clara. En efecto, **[54c]** los cuatro géneros de cuerpos parecían tener su origen unos de otros, pero esto era una apariencia incorrecta[404], ya que los cuatro géneros se generan de los triángulos que hemos elegido: tres proceden de uno solo, el que tiene los lados desiguales, y el cuarto es el único que se compone del triángulo isósceles. Por consiguiente, no es posible que todos se disuelvan unos en otros, de modo que muchos pequeños den origen a unos pocos grandes y viceversa[405]. Pero tres lo pueden. En efecto, si todos provinieran por naturaleza de un único triángulo, y si los mayores se disolvieran, habría multiplicidad de pequeños formados de los mismos triángulos, los cuales recibirían la figura que a cada uno le conviene; y, a su vez, si muchos cuerpos pequeños **[54d]** se dispersaran en triángulos, al generarse una masa numéricamente unitaria[406], se formaría otra especie única de gran magnitud[407]. Y sobre la generación recíproca ya hemos dicho bastante.

A continuación habrá que decir de qué manera se originó el aspecto de cada uno de ellos y por la composición de cuántos números.

σμικρότατον συνιστάμενον, στοιχεῖον δ' αὐτοῦ τὸ τὴν ὑποτείνουσαν τῆς ἐλάττονος πλευρᾶς διπλασίαν ἔχον μήκει· σύνδυο δὲ τοιούτων κατὰ διάμετρον συντιθεμένων καὶ τρὶς τούτου **[54e]** γενομένου, τὰς διαμέτρους καὶ τὰς βραχείας πλευρὰς εἰς ταὐτὸν ὡς κέντρον ἐρεισάντων, ἓν ἰσόπλευρον τρίγωνον ἐξ ἓξ τὸν ἀριθμὸν ὄντων γέγονεν. τρίγωνα δὲ ἰσόπλευρα συνιστάμενα τέτταρα κατὰ σύντρεις ἐπιπέδους γωνίας μίαν στερεὰν **[55a]** γωνίαν ποιεῖ, τῆς ἀμβλυτάτης τῶν ἐπιπέδων γωνιῶν ἐφεξῆς γεγονυῖαν· τοιούτων δὲ ἀποτελεσθεισῶν τεττάρων πρῶτον εἶδος στερεόν, ὅλου περιφεροῦς διανεμητικὸν εἰς ἴσα μέρη καὶ ὅμοια, συνίσταται. δεύτερον δὲ ἐκ μὲν τῶν αὐτῶν τριγώνων, κατὰ δὲ ἰσόπλευρα τρίγωνα ὀκτὼ συστάντων, μίαν ἀπεργασαμένων στερεὰν γωνίαν ἐκ τεττάρων ἐπιπέδων· καὶ γενομένων ἓξ τοιούτων τὸ δεύτερον αὖ σῶμα οὕτως ἔσχεν τέλος. τὸ δὲ τρίτον ἐκ δὶς ἑξήκοντα τῶν στοιχείων **[55b]** συμπαγέντων, στερεῶν δὲ γωνιῶν δώδεκα, ὑπὸ πέντε ἐπιπέδων τριγώνων ἰσοπλεύρων περιεχομένης ἑκάστης, εἴκοσι βάσεις ἔχον ἰσοπλεύρους τριγώνους γέγονεν. καὶ τὸ μὲν ἕτερον ἀπήλλακτο τῶν στοιχείων ταῦτα γεννῆσαν, τὸ δὲ ἰσοσκελὲς τρίγωνον ἐγέννα τὴν τοῦ τετάρτου φύσιν, κατὰ τέτταρα συνιστάμενον, εἰς τὸ κέντρον τὰς ὀρθὰς γωνίας συνάγον, ἓν ἰσόπλευρον τετράγωνον ἀπεργασάμενον· ἓξ δὲ τοιαῦτα **[55c]** συμπαγέντα γωνίας ὀκτὼ στερεὰς ἀπετέλεσεν, κατὰ τρεῖς ἐπιπέδους ὀρθὰς συναρμοσθείσης ἑκάστης· τὸ δὲ σχῆμα τοῦ συστάντος σώματος γέγονεν κυβικόν, ἓξ ἐπιπέδους τετραγώνους ἰσοπλεύρους βάσεις ἔχον. ἔτι δὲ οὔσης συστάσεως μιᾶς πέμπτης, ἐπὶ τὸ πᾶν ὁ θεὸς αὐτῇ κατεχρήσατο ἐκεῖνο διαζωγραφῶν.

Comenzaremos con la primera especie, la más pequeña en su composición, cuyo elemento es el triángulo que tiene la hipotenusa de una longitud del doble del lado menor[408]. Si dos de estos triángulos se unen por la diagonal[409], y esto se repite tres veces, [54e] haciendo coincidir las diagonales y los lados menores en un mismo punto, se genera un único triángulo equilátero a partir de los seis[410]. Cuatro de estos triángulos equiláteros, unidos en tres ángulos planos[411], forman un único ángulo sólido [55a], justo el siguiente del más obtuso de los ángulos planos[412]. Y, una vez que se han formado cuatro ángulos de estos, queda constituida la primera especie de sólido[413] que divide la totalidad de la esfera en partes iguales y semejantes[414].

La segunda especie se compone de los mismos triángulos, cuando se unen ocho triángulos para formar un único ángulo sólido a partir de cuatro ángulos planos. Y cuando se han generado seis de estos ángulos, el segundo cuerpo[415] queda así realizado.

La tercera especie se forma del acoplamiento de ciento veinte elementos [55b] y doce ángulos sólidos, cada uno delimitado por cinco triángulos equiláteros planos y con veinte triángulos equiláteros como caras[416]. Con esto ha puesto fin[417] el primero de los triángulos elementales, cuando generó estos cuerpos. El triángulo isósceles, por otra parte, generó la naturaleza del cuarto cuerpo, por combinación de cuatro triángulos y reunión de sus ángulos rectos en el centro para formar un cuadrilátero de lados iguales. Seis de tales figuras [55c] en combinación produjeron ocho ángulos sólidos, cada uno de ellos constituido por tres ángulos planos rectos. La figura del cuerpo así compuesto fue cúbica con seis caras planas, rectangulares, equiláteras[418]. Había aún una quinta composición; el dios la utilizó para el universo[419] cuando lo pintó con diversos colores[420].

῝Α δή τις εἰ πάντα λογιζόμενος ἐμμελῶς ἀποροῖ πότερον ἀπείρους χρὴ κόσμους εἶναι λέγειν ἢ πέρας ἔχοντας, τὸ μὲν **[55d]** ἀπείρους ἡγήσαιτ' ἂν ὄντως ἀπείρου τινὸς εἶναι δόγμα ὧν ἔμπειρον χρεὼν εἶναι, πότερον δὲ ἕνα ἢ πέντε αὐτοὺς ἀληθείᾳ πεφυκότας λέγειν ποτὲ προσήκει, μᾶλλον ἂν ταύτῃ στὰς εἰκότως διαπορήσαι. τὸ μὲν οὖν δὴ παρ' ἡμῶν ἕνα αὐτὸν κατὰ τὸν εἰκότα λόγον πεφυκότα μηνύει θεόν, ἄλλος δὲ εἰς ἄλλα πῃ βλέψας ἕτερα δοξάσει. καὶ τοῦτον μὲν μεθετέον, τὰ δὲ γεγονότα νῦν τῷ λόγῳ γένη διανείμωμεν εἰς πῦρ καὶ γῆν καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα. γῇ μὲν δὴ τὸ κυβικὸν εἶδος δῶμεν· **[55e]** ἀκινητοτάτη γὰρ τῶν τεττάρων γενῶν γῆ καὶ τῶν σωμάτων πλαστικωτάτη, μάλιστα δὲ ἀνάγκη γεγονέναι τοιοῦτον τὸ τὰς βάσεις ἀσφαλεστάτας ἔχον· βάσις δὲ ἥ τε τῶν κατ' ἀρχὰς τριγώνων ὑποτεθέντων ἀσφαλεστέρα κατὰ φύσιν ἡ τῶν ἴσων πλευρῶν τῆς τῶν ἀνίσων, τό τε ἐξ ἑκατέρου συντεθὲν ἐπίπεδον ἰσόπλευρον ἰσοπλεύρου τετράγωνον τριγώνου κατά τε μέρη καὶ καθ' ὅλον στασιμωτέρως ἐξ ἀνάγκης βέβηκεν. διὸ **[56a]** γῇ μὲν τοῦτο ἀπονέμοντες τὸν εἰκότα λόγον διασῴζομεν, ὕδατι δ' αὖ τῶν λοιπῶν τὸ δυσκινητότατον εἶδος, τὸ δ' εὐκινητότατον πυρί, τὸ δὲ μέσον ἀέρι· καὶ τὸ μὲν σμικρότατον σῶμα πυρί, τὸ δ' αὖ μέγιστον ὕδατι, τὸ δὲ μέσον ἀέρι· καὶ τὸ μὲν ὀξύτατον αὖ πυρί, τὸ δὲ δεύτερον ἀέρι, τὸ δὲ τρίτον ὕδατι. ταῦτ' οὖν δὴ πάντα, τὸ μὲν ἔχον ὀλιγίστας βάσεις εὐκινητότατον ἀνάγκη πεφυκέναι, τμητικώτατόν τε **[56b]** καὶ ὀξύτατον ὂν πάντῃ πάντων, ἔτι τε ἐλαφρότατον, ἐξ ὀλιγίστων συνεστὸς

Si alguien, al considerar todo esto, se planteara la cuestión pertinente de si se debe decir que los mundos son infinitos o de un número limitado, estimaría, quizá, que el **[55d]** afirmar que son infinitos es una doctrina de alguien verdaderamente inexperto en aquellas cosas en que conviene tener experiencia[421]. Por otra parte, acaso conviene decir que verdaderamente los mundos son por naturaleza uno o cinco. Sobre este tema podrían plantearse dudas más razonables. Ahora bien, en lo que a nosotros concierne, según el discurso verosímil que proponemos[422], es un dios[423] único[424]; aunque otro, al tomar en consideración otros aspectos, pueda tener una opinión diferente. Pero dejemos de lado esta cuestión, y distribuyamos los géneros que acaban de nacer en nuestro discurso en fuego, tierra, agua y aire. A la tierra asignemos la figura cúbica, **[55e]** ya que es la más difícil de mover de los cuatro géneros y la más plástica de entre los cuerpos; y es del todo necesario que lo que posea tales características tenga al nacer las caras más estables[425]. Ahora bien, entre los triángulos supuestos al comienzo[426], la cara de lados iguales es por naturaleza más estable que la de lados desiguales, y la superficie de cuatro lados iguales[427] formada por dos equiláteros[428] resulta necesariamente una base más estable que el triángulo equilátero, tanto en sus partes como en el todo[429]. Por consiguiente, **[56a]** si atribuimos esta figura a la tierra, aseguramos el discurso verosímil y, asimismo, al agua la forma menos móvil de las restantes, al fuego la más móvil, y al aire la intermedia. Y atribuimos el cuerpo más pequeño al fuego, el más grande al agua, y el del medio al aire; y, a su vez, el más agudo al fuego, el segundo más agudo al aire, y el tercero al agua[430]. Así pues, de entre todas estas figuras, la que tiene las caras más pequeñas ha de ser por naturaleza la más móvil, por ser la más cortante **[56b]** y la más aguda de todas en todo sentido,

τῶν αὐτῶν μερῶν· τὸ δὲ δεύτερον δευτέρως τὰ αὐτὰ ταῦτ' ἔχειν, τρίτως δὲ τὸ τρίτον. ἔστω δὴ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον καὶ κατὰ τὸν εἰκότα τὸ μὲν τῆς πυραμίδος στερεὸν γεγονὸς εἶδος πυρὸς στοιχεῖον καὶ σπέρμα· τὸ δὲ δεύτερον κατὰ γένεσιν εἴπωμεν ἀέρος, τὸ δὲ τρίτον ὕδατος. πάντα οὖν δὴ ταῦτα δεῖ διανοεῖσθαι σμικρὰ οὕτως, ὡς καθ' **[56c]** ἓν ἕκαστον μὲν τοῦ γένους ἑκάστου διὰ σμικρότητα οὐδὲν ὁρώμενον ὑφ' ἡμῶν, συναθροισθέντων δὲ πολλῶν τοὺς ὄγκους αὐτῶν ὁρᾶσθαι· καὶ δὴ καὶ τὸ τῶν ἀναλογιῶν περί τε τὰ πλήθη καὶ τὰς κινήσεις καὶ τὰς ἄλλας δυνάμεις πανταχῇ τὸν θεόν, ὅπῃπερ ἡ τῆς ἀνάγκης ἑκοῦσα πεισθεῖσά τε φύσις ὑπεῖκεν, ταύτῃ πάντῃ δι' ἀκριβείας ἀποτελεσθεισῶν ὑπ' αὐτοῦ συνηρμόσθαι ταῦτα ἀνὰ λόγον.

Ἐκ δὴ πάντων ὧν περὶ[14] τὰ γένη προειρήκαμεν ὧδ' ἂν κατὰ **[56d]** τὸ εἰκὸς μάλιστ' ἂν ἔχοι. γῆ μὲν συντυγχάνουσα πυρὶ διαλυθεῖσά τε ὑπὸ τῆς ὀξύτητος αὐτοῦ φέροιτ' ἄν, εἴτ' ἐν αὐτῷ πυρὶ λυθεῖσα εἴτ' ἐν ἀέρος εἴτ' ἐν ὕδατος ὄγκῳ τύχοι, μέχριπερ ἂν αὐτῆς πῃ συντυχόντα τὰ μέρη, πάλιν συναρμοσθέντα αὐτὰ αὑτοῖς, γῆ γένοιτο – οὐ γὰρ εἰς ἄλλο γε εἶδος ἔλθοι ποτ' ἄν – ὕδωρ δὲ ὑπὸ πυρὸς μερισθέν, εἴτε καὶ ὑπ' ἀέρος, ἐγχωρεῖ γίγνεσθαι συστάντα ἓν μὲν πυρὸς σῶμα, δύο **[56e]** δὲ ἀέρος· τὰ δὲ ἀέρος τμήματα ἐξ ἑνὸς μέρους διαλυθέντος δύ' ἂν γενοίσθην σώματα πυρός. καὶ πάλιν, ὅταν ἀέρι πῦρ ὕδασίν τε ἤ τινι γῇ περιλαμβανόμενον ἐν πολλοῖς ὀλίγον, κινούμενον ἐν φερομένοις, μαχόμενον καὶ νικηθὲν καταθραυσθῇ, δύο πυρὸς σώματα εἰς ἓν συνίστασθον εἶδος

14 ὧν περὶ (FWY A² Cornford) : ὧνπερ (A 1812)

y, además, la más ligera, por estar compuesta del mínimo de partes idénticas[431]. Y el segundo cuerpo tiene estas mismas propiedades en segundo grado, y el tercero, en tercero. Admitamos, entonces, según el discurso correcto y según el verosímil, que la figura sólida de la pirámide es el elemento y la simiente del fuego, y digamos que la segunda en el orden de la generación es la del aire, y la tercera, la del agua.

Hemos de concebir, por cierto, todas estas figuras tan pequeñas que [56c] individualmente ninguna de las pertenecientes a cada uno de los géneros pueda ser percibida por nosotros en virtud de su pequeñez, pero cuando muchas se aglutinan, las masas que forman puedan verse. Y en lo que concierne a las proporciones[432] que mantienen los números, los movimientos y otras propiedades, el dios, en la medida en que la naturaleza de la necesidad lo permitía de buen grado o dejándose persuadir[433], las realizó en todas partes con exactitud, y así las ajustó según la proporción.

De todo lo que[434] hemos dicho antes con respecto a los géneros, [56d] muy probablemente resultaría lo siguiente. Cuando la tierra se encuentra con el fuego y se separa por la agudeza de él, se trasladaría, ya sea porque ella se disuelve en el mismo fuego o porque esto ocurre en una masa de aire o de agua, hasta que sus partes se reencuentren en algún lugar o de nuevo se armonicen unas con otras y se conviertan en tierra (puesto que nunca podrían transformarse en otra especie[435]).

En cambio, el agua, cuando es dividida por el fuego, o también por el aire, es posible que surjan, al recomponerse, un corpúsculo[436] de fuego y dos [56e] de aire. En tanto que las partículas de aire, cuando se disuelve una sola partícula, darían lugar a dos corpúsculos de fuego. Y, a la inversa, cuando una pequeña cantidad de fuego, rodeada por una gran cantidad de aire, agua o tierra, se mueve entre sus portadores, lucha y, vencida, se quiebra, dos corpúsculos de fuego se

ἀέρος· καὶ κρατηθέντος ἀέρος κερματισθέντος τε ἐκ δυοῖν ὅλοιν καὶ ἡμίσεος ὕδατος εἶδος ἓν ὅλον ἔσται συμπαγές. ὧδε γὰρ δὴ λογισώμεθα αὐτὰ πάλιν, ὡς ὅταν ἐν πυρὶ λαμβανόμενον τῶν **[57a]** ἄλλων ὑπ' αὐτοῦ τι γένος τῇ τῶν γωνιῶν καὶ κατὰ τὰς πλευρὰς ὀξύτητι τέμνηται, συστὰν μὲν εἰς τὴν ἐκείνου φύσιν πέπαυται τεμνόμενον – τὸ γὰρ ὅμοιον καὶ ταὐτὸν αὐτῷ γένος ἕκαστον οὔτε τινὰ μεταβολὴν ἐμποιῆσαι δυνατὸν οὔτε τι παθεῖν ὑπὸ τοῦ κατὰ ταὐτὰ ὁμοίως τε ἔχοντος – ἕως δ' ἂν εἰς ἄλλο τι γιγνόμενον ἧττον ὂν κρείττονι μάχηται, λυόμενον οὐ παύεται. τά τε αὖ σμικρότερα ὅταν ἐν τοῖς μείζοσιν πολλοῖς **[57b]** περιλαμβανόμενα ὀλίγα διαθραυόμενα κατασβεννύηται, συνίστασθαι μὲν ἐθέλοντα εἰς τὴν τοῦ κρατοῦντος ἰδέαν πέπαυται κατασβεννύμενα γίγνεταί τε ἐκ πυρὸς ἀήρ, ἐξ ἀέρος ὕδωρ· ἐὰν δ' εἰς ταὐτὰ ἴῃ καὶ τῶν ἄλλων τι συνιὸν γενῶν μάχηται, λυόμενα οὐ παύεται, πρὶν ἢ παντάπασιν ὠθούμενα καὶ διαλυθέντα ἐκφύγῃ πρὸς τὸ συγγενές, ἢ νικηθέντα, ἓν ἐκ πολλῶν ὅμοιον τῷ κρατήσαντι γενόμενον, αὐτοῦ σύνοικον μείνῃ. καὶ **[57c]** δὴ καὶ κατὰ ταῦτα τὰ παθήματα διαμείβεται τὰς χώρας ἅπαντα· διέστηκεν μὲν γὰρ τοῦ γένους ἑκάστου τὰ πλήθη κατὰ τόπον ἴδιον διὰ τὴν τῆς δεχομένης κίνησιν, τὰ δὲ ἀνομοιούμενα ἑκάστοτε ἑαυτοῖς, ἄλλοις δὲ ὁμοιούμενα, φέρεται διὰ τὸν σεισμὸν πρὸς τὸν ἐκείνων οἷς ἂν ὁμοιωθῇ τόπον.

Ὅσα μὲν οὖν ἄκρατα καὶ πρῶτα σώματα διὰ τοιούτων αἰτιῶν γέγονεν· τὸ δ' ἐν τοῖς εἴδεσιν αὐτῶν ἕτερα ἐμπεφυκέναι

combinan en una única figura de aire. Pero, cuando el aire es dominado y reducido a fragmentos, de dos corpúsculos y medio de aire se formará por aglomeración una única figura entera de agua.

Así pues, consideremos esto nuevamente del siguiente modo. Cuando alguno de los otros géneros, **[57a]** al ser rodeado por el fuego, lo corta con el filo de sus ángulos y sus lados, entonces, si adquiere la naturaleza del fuego, deja de seccionarse. En efecto, todo género semejante e idéntico a sí mismo no puede provocar ningún cambio ni tampoco ser afectado por otro género que sea semejante e idéntico[437]. En cambio, mientras el que se convierte en otro género, aunque siendo menor, luche contra uno mayor, no cesa de disolverse. Y, a su vez, cuando unas pocas partículas más pequeñas, rodeadas **[57b]** por muchas partículas mayores, son destrozadas y se apagan[438], si admiten constituirse en la forma del elemento que domina, dejan de extinguirse y nace del fuego el aire y del aire, el agua. Pero si las pequeñas partículas se concentran[439] y alguno de los otros géneros las ataca y combate, no cesan de disolverse hasta que, completamente repelidas y dispersadas, huyen hacia lo que es del mismo género o hasta que, vencidas, de muchas de ellas surge un único conjunto semejante al elemento que las venció y permanecen junto a él[440]. Y, **[57c]** asimismo, por estos acontecimientos todos los elementos cambian de lugar. En efecto, mientras que la masa principal de cada uno de los géneros está separada en su lugar propio por el movimiento del receptáculo[441], los géneros que en cada ocasión se diferencian de sí mismos para asemejarse a otros, se trasladan por la sacudida al lugar de aquellos a los que se habrían asimilado[442]. Así pues, por causas de este tipo[443] se produjeron todos los cuerpos puros y primeros. Ahora bien, debemos buscar la causa de que hayan nacido otros géneros dentro de aquellas

γένη τὴν ἑκατέρου τῶν στοιχείων αἰτιατέον σύστασιν, **[57d]** μὴ μόνον ἓν ἑκατέραν μέγεθος ἔχον τὸ τρίγωνον φυτεῦσαι κατ' ἀρχάς, ἀλλ' ἐλάττω τε καὶ μείζω, τὸν ἀριθμὸν δὲ ἔχοντα τοσοῦτον ὅσαπερ ἂν ᾖ τἀν τοῖς εἴδεσι γένη. διὸ δὴ συμμειγνύμενα αὐτά τε πρὸς αὑτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα τὴν ποικιλίαν ἐστὶν ἄπειρα· ἧς δὴ δεῖ θεωροὺς γίγνεσθαι τοὺς μέλλοντας περὶ φύσεως εἰκότι λόγῳ χρήσεσθαι.

Κινήσεως οὖν στάσεώς τε πέρι, τίνα τρόπον καὶ μεθ' ὧντινων γίγνεσθον, εἰ μή τις διομολογήσεται, πόλλ' ἂν εἴη **[57e]** ἐμποδὼν τῷ κατόπισθεν λογισμῷ. τὰ μὲν οὖν ἤδη περὶ αὐτῶν εἴρηται, πρὸς δ' ἐκείνοις ἔτι τάδε, ἐν μὲν ὁμαλότητι μηδέποτε ἐθέλειν κίνησιν ἐνεῖναι. τὸ γὰρ κινησόμενον ἄνευ τοῦ κινήσοντος ἢ τὸ κινῆσον ἄνευ τοῦ κινησομένου χαλεπόν, μᾶλλον δὲ ἀδύνατον, εἶναι· κίνησις δὲ οὐκ ἔστιν τούτων ἀπόντων, ταῦτα δὲ ὁμαλὰ εἶναί ποτε ἀδύνατον. οὕτω δὴ στάσιν μὲν ἐν ὁμαλότητι, κίνησιν δὲ εἰς ἀνωμαλότητα ἀεὶ **[58a]** τιθῶμεν· αἰτία δὲ ἀνισότης αὖ τῆς ἀνωμάλου φύσεως. ἀνισότητος δὲ γένεσιν μὲν διεληλύθαμεν· πῶς δέ ποτε οὐ κατὰ γένη διαχωρισθέντα ἕκαστα πέπαυται τῆς δι' ἀλλήλων κινήσεως καὶ φορᾶς, οὐκ εἴπομεν. ὧδε οὖν πάλιν ἐροῦμεν. ἡ τοῦ παντὸς περίοδος, ἐπειδὴ συμπεριέλαβεν τὰ γένη, κυκλοτερὴς οὖσα καὶ πρὸς αὑτὴν πεφυκυῖα βούλεσθαι συνιέναι, σφίγγει πάντα καὶ κενὴν χώραν οὐδεμίαν ἐᾷ λείπεσθαι. διὸ **[58b]** δὴ πῦρ μὲν εἰς ἅπαντα διελήλυθε μάλιστα, ἀὴρ δὲ δεύτερον, ὡς λεπτότητι δεύτερον ἔφυ, καὶ τἆλλα ταύτῃ· τὰ γὰρ ἐκ μεγίστων μερῶν γεγονότα μεγίστην

figuras en la constitución[444] de cada uno de los elementos. [57d] Al principio cada constitución no solo ha engendrado un triángulo[445] de una única magnitud[446], sino también triángulos menores y mayores, en un número equivalente a los géneros contenidos dentro de las figuras[447]. Por tanto, dado que se mezclan entre sí y con otros, hay una variedad infinita, de la que deben llegar a ser observadores los que tienen la intención de utilizar un razonamiento verosímil[448] acerca de la naturaleza.

Por lo que respecta al movimiento y al reposo, si no se llegara a un acuerdo sobre el modo y las condiciones en que se producen, surgirían muchas [57e] dificultades que entorpecerían la explicación que sigue. Por cierto, ya hemos dicho algo acerca de esto[449], pero aún hay que añadir lo siguiente: el movimiento nunca está dispuesto a establecerse en lo que es uniforme. En efecto, es difícil o más bien imposible que algo pueda ser movido sin un motor o que algo mueva sin un móvil. Si estos dos términos están ausentes, no hay movimiento, y es imposible que estos sean alguna vez uniformes[450]. Así pues, estableceremos que el reposo consiste siempre en la uniformidad y el movimiento en la ausencia de uniformidad. [58a] A su vez, la causa de la ausencia de uniformidad es la desigualdad, y ya hemos descrito el origen de la desigualdad[451]. Pero no dijimos de qué modo cada uno de los elementos, aunque separado en géneros, no deja de pasar de uno a otro y de moverse[452]. Lo diremos otra vez del siguiente modo[453]: la rotación periódica[454] del universo, después de envolver a los géneros, por ser circular y tener una tendencia natural a concentrarse sobre sí misma, presiona todas las cosas y no permite nunca que quede un espacio vacío. Por lo que [58b] el fuego es lo que más se ha difundido en todo, luego el aire en segundo lugar, porque es naturalmente el segundo por sutileza[455], y así los demás.

κενότητα ἐν τῇ συστάσει παραλέλοιπεν, τὰ δὲ σμικρότατα ἐλαχίστην. ἡ δὴ τῆς πιλήσεως σύνοδος τὰ σμικρὰ εἰς τὰ τῶν μεγάλων διάκενα συνωθεῖ. σμικρῶν οὖν παρὰ μεγάλα τιθεμένων καὶ τῶν ἐλαττόνων τὰ μείζονα διακρινόντων, τῶν δὲ μειζόνων ἐκεῖνα συγκρινόντων, πάντ' ἄνω κάτω μεταφέρεται πρὸς τοὺς ἑαυτῶν τόπους· **[58c]** μεταβάλλον γὰρ τὸ μέγεθος ἕκαστον καὶ τὴν τόπων μεταβάλλει στάσιν. οὕτω δὴ διὰ ταῦτά τε ἡ τῆς ἀνωμαλότητος διασῳζομένη γένεσις ἀεὶ τὴν ἀεὶ κίνησιν τούτων οὖσαν ἐσομένην τε ἐνδελεχῶς παρέχεται.

Μετὰ δὴ ταῦτα δεῖ νοεῖν ὅτι πυρός τε γένη πολλὰ γέγονεν, οἷον φλὸξ τό τε ἀπὸ τῆς φλογὸς ἀπιόν, ὃ κάει μὲν οὔ, φῶς δὲ τοῖς ὄμμασιν παρέχει, τό τε φλογὸς ἀποσβεσθείσης ἐν **[58d]** τοῖς διαπύροις καταλειπόμενον αὐτοῦ· κατὰ ταὐτὰ δὲ ἀέρος, τὸ μὲν εὐαγέστατον ἐπίκλην αἰθὴρ καλούμενος, ὁ δὲ θολερώτατος ὁμίχλη τε καὶ σκότος, ἕτερά τε ἀνώνυμα εἴδη, γεγονότα διὰ τὴν τῶν τριγώνων ἀνισότητα. τὰ δὲ ὕδατος διχῇ μὲν πρῶτον, τὸ μὲν ὑγρόν, τὸ δὲ χυτὸν γένος αὐτοῦ. τὸ μὲν οὖν ὑγρὸν διὰ τὸ μετέχον εἶναι τῶν γενῶν τῶν ὕδατος ὅσα σμικρά, ἀνίσων ὄντων, κινητικὸν αὐτό τε καθ' αὑτὸ καὶ ὑπ' ἄλλου διὰ τὴν ἀνωμαλότητα καὶ τὴν τοῦ σχήματος ἰδέαν γέγονεν· τὸ **[58e]** δὲ ἐκ μεγάλων καὶ ὁμαλῶν στασιμώτερον μὲν ἐκείνου καὶ βαρὺ πεπηγὸς ὑπὸ ὁμαλότητός ἐστιν, ὑπὸ δὲ πυρὸς εἰσιόντος καὶ διαλύοντος αὐτὸ τὴν ὁμαλότητα ἀποβάλλει, ταύτην δὲ ἀπολέσαν μετίσχει μᾶλλον κινήσεως,

En efecto, los cuerpos que se han generado de partículas más grandes dejan subsistir en su constitución el vacío[456] más grande, los más pequeños, por el contrario, el más pequeño[457]. Ahora bien, la compresión provocada por la contracción[458] empuja a los cuerpos pequeños en los intersticios de los grandes. De este modo, cuando los pequeños se colocan al lado de los grandes y los menores separan a los mayores y estos juntan a aquellos[459], todos los cuerpos se trasladan de arriba abajo[460] a sus lugares propios. **[58c]** Pues cuando cada uno cambia su magnitud, cambia también su posición en el lugar[461]. De esta manera, y por estas razones, el origen de la anomalía que siempre se preserva produce constantemente el movimiento presente y futuro de estas cosas[462].

Después de esto, debemos considerar que se han generado muchos géneros de fuego, por ejemplo, la llama y lo que se desprende de la llama, que no quema, sino que proporciona luz a nuestros ojos[463], y lo que, tras apagarse la llama, **[58d]** queda de ella en los cuerpos inflamados[464]. Lo mismo sucede con el aire. Hay una clase más clara que lleva el nombre de éter, y otra más turbia que es denominada niebla y oscuridad[465], además hay otras clases carentes de nombre que nacen a causa de la desigualdad de los triángulos[466]. Las clases de agua son dos, en primer lugar, una líquida y otra fusible. Así pues, la primera es líquida, por estar constituida de partes de agua que son pequeñas y, al ser estas desiguales, puede moverse por sí misma o por la acción de otro elemento[467], a causa de la falta de uniformidad y de la forma de su figura[468]. **[58e]** En cambio, la especie que se compone de partes grandes y uniformes es más estable que la primera y es pesada y compacta a causa de la uniformidad[469]. Sin embargo, bajo la acción del fuego que la penetra y la disuelve, pierde su uniformidad y, una vez que la ha perdido, participa más del movimiento. Al volverse más

γενόμενον δὲ εὐκίνητον, ὑπὸ τοῦ πλησίον ἀέρος ὠθούμενον καὶ κατατεινόμενον ἐπὶ γῆν, τήκεσθαι μὲν τὴν τῶν ὄγκων καθαίρεσιν, ῥοὴν δὲ τὴν κατάτασιν ἐπὶ γῆν ἐπωνυμίαν ἑκατέρου τοῦ πάθους ἔλαβεν. **[59a]** πάλιν δ' ἐκπίπτοντος αὐτόθεν τοῦ πυρός, ἅτε οὐκ εἰς κενὸν ἐξιόντος, ὠθούμενος ὁ πλησίον ἀὴρ εὐκίνητον ὄντα ἔτι τὸν ὑγρὸν ὄγκον εἰς τὰς τοῦ πυρὸς ἕδρας συνωθῶν αὐτὸν αὑτῷ συμμείγνυσιν· ὁ δὲ συνωθούμενος ἀπολαμβάνων τε τὴν ὁμαλότητα πάλιν, ἅτε τοῦ τῆς ἀνωμαλότητος δημιουργοῦ πυρὸς ἀπιόντος, εἰς ταὐτὸν αὑτῷ καθίσταται. καὶ τὴν μὲν τοῦ πυρὸς ἀπαλλαγὴν ψῦξιν, τὴν δὲ σύνοδον ἀπελθόντος ἐκείνου πεπηγὸς εἶναι γένος προσερρήθη. τούτων δὴ πάντων **[59b]** ὅσα χυτὰ προσείπομεν ὕδατα, τὸ μὲν ἐκ λεπτοτάτων καὶ ὁμαλωτάτων πυκνότατον γιγνόμενον, μονοειδὲς γένος, στίλβοντι καὶ ξανθῷ χρώματι κοινωθέν, τιμαλφέστατον κτῆμα χρυσὸς ἠθημένος διὰ πέτρας ἐπάγη· χρυσοῦ δὲ ὄζος, διὰ πυκνότητα σκληρότατον ὂν καὶ μελανθέν, ἀδάμας ἐκλήθη. τὸ δ' ἐγγὺς μὲν χρυσοῦ τῶν μερῶν, εἴδη δὲ πλείονα ἑνὸς ἔχον, πυκνότητι δέ, τῇ μὲν χρυσοῦ πυκνότερον ὄν, καὶ γῆς μόριον ὀλίγον καὶ λεπτὸν μετασχόν, ὥστε σκληρότερον εἶναι, τῷ **[59c]** δὲ μεγάλα ἐντὸς αὑτοῦ διαλείμματα ἔχειν κουφότερον, τῶν λαμπρῶν πηκτῶν τε ἓν γένος ὑδάτων χαλκὸς συσταθεὶς γέγονεν· τὸ δ' ἐκ γῆς αὐτῷ μειχθέν, ὅταν παλαιουμένω διαχωρίζησθον πάλιν ἀπ' ἀλλήλων, ἐκφανὲς καθ' αὑτὸ γιγνόμενον ἰὸς λέγεται. τἆλλα δὲ τῶν τοιούτων οὐδὲν ποικίλον ἔτι διαλογίσασθαι τὴν τῶν εἰκότων μύθων μεταδιώκοντα ἰδέαν· ἣν ὅταν τις ἀναπαύσεως ἕνεκα

fácil de mover, es empujada por el aire circundante y se extiende sobre la tierra. Cada una de estas modificaciones recibe una denominación: fundirse, cuando disminuye su masa[470], y flujo, cuando se expande sobre la tierra. [59a] Pero en el momento en que el fuego se escapa nuevamente de ella, como no sale al vacío[471], el aire circundante, al ser expulsado por él, empuja la masa líquida que es todavía fácil de mover hacia los sitios que ocupaba el fuego y la mezcla consigo mismo. Pero el líquido así comprimido recupera de nuevo la uniformidad, como el fuego, artífice de la falta de uniformidad, ha salido de él, se restablece en su identidad consigo mismo. El alejamiento del fuego se ha llamado enfriamiento, y la condensación que sigue a la salida del fuego se la ha llamado congelación. Ahora bien, de todas [59b] las clases de agua que hemos denominado fusibles, la más densa de ellas, que se origina de las partículas más tenues y homogéneas, única en su género, con un color brillante y amarillo[472], es la posesión más preciosa, el oro, que, tras filtrarse a través de las piedras, se solidifica. Y el retoño del oro, que es muy duro por su densidad y de color negro, fue llamado adamante[473]. El género que tiene partículas próximas al oro, pero que posee más de una especie y, en cuanto a su densidad, es más denso que el oro, al participar de la tierra en una porción pequeña y sutil, resulta ser más duro. [59c] Pero es más ligero, por tener en su interior grandes intersticios. Y este único género, compuesto de aguas brillantes y condensadas, ha dado lugar al cobre. La porción de tierra que está mezclada con él, cuando los dos se hacen viejos y de nuevo se separan uno del otro, se hace visible por sí y se denomina herrumbre. En cuanto al resto de tales géneros[474], no es en absoluto complicado discurrir si se persigue la forma de los mitos verosímiles[475]; y cuando, para descansar, uno deja los discursos referentes a las realidades

τοὺς περὶ τῶν ὄντων ἀεὶ καταθέμενος λόγους, τοὺς γενέσεως πέρι διαθεώμενος **[59d]** εἰκότας ἀμεταμέλητον ἡδονὴν κτᾶται, μέτριον ἂν ἐν τῷ βίῳ παιδιὰν καὶ φρόνιμον ποιοῖτο. ταύτῃ δὴ καὶ τὰ νῦν ἐφέντες τὸ μετὰ τοῦτο τῶν αὐτῶν πέρι τὰ ἑξῆς εἰκότα δίιμεν τῇδε. τὸ πυρὶ μεμειγμένον ὕδωρ, ὅσον λεπτὸν ὑγρόν τε διὰ τὴν κίνησιν καὶ τὴν ὁδὸν ἣν κυλινδούμενον ἐπὶ γῆς ὑγρὸν λέγεται, μαλακόν τε αὖ τῷ τὰς βάσεις ἧττον ἑδραίους οὔσας ἢ τὰς γῆς ὑπείκειν, τοῦτο ὅταν πυρὸς ἀποχωρισθὲν ἀέρος τε μονωθῇ, **[59e]** γέγονεν μὲν ὁμαλώτερον, συνέωσται δὲ ὑπὸ τῶν ἐξιόντων εἰς αὐτό, παγέν τε οὕτως τὸ μὲν ὑπὲρ γῆς μάλιστα παθὸν ταῦτα χάλαζα, τὸ δ' ἐπὶ γῆς κρύσταλλος, τὸ δὲ ἧττον, ἡμιπαγές τε ὂν ἔτι, τὸ μὲν ὑπὲρ γῆς αὖ χιών, τὸ δ' ἐπὶ γῆς συμπαγὲν ἐκ δρόσου γενόμενον πάχνη λέγεται. τὰ δὲ δὴ πλεῖστα ὑδάτων εἴδη μεμειγμένα ἀλλήλοις – σύμπαν μὲν τὸ γένος, **[60a]** διὰ τῶν ἐκ γῆς φυτῶν ἠθημένα, χυμοὶ λεγόμενοι – διὰ δὲ τὰς μείξεις ἀνομοιότητα ἕκαστοι σχόντες τὰ μὲν ἄλλα πολλὰ ἀνώνυμα γένη παρέσχοντο, τέτταρα δὲ ὅσα ἔμπυρα εἴδη, διαφανῆ μάλιστα γενόμενα, εἴληφεν ὀνόματα αὐτῶν, τὸ μὲν τῆς ψυχῆς μετὰ τοῦ σώματος θερμαντικὸν οἶνος, τὸ δὲ λεῖον καὶ διακριτικὸν ὄψεως διὰ ταῦτά τε ἰδεῖν λαμπρὸν καὶ στίλβον λιπαρόν τε φανταζόμενον ἐλαιηρὸν εἶδος, πίττα καὶ κίκι καὶ ἔλαιον αὐτὸ ὅσα τ' ἄλλα τῆς αὐτῆς δυνάμεως· ὅσον δὲ **[60b]** διαχυτικὸν μέχρι φύσεως τῶν περὶ τὸ στόμα συνόδων, ταύτῃ τῇ δυνάμει γλυκύτητα παρεχόμενον, μέλι τὸ κατὰ πάντων μάλιστα πρόσρημα ἔσχεν, τὸ δὲ τῆς σαρκὸς

que siempre son[476], considera los verosímiles acerca de la generación [59d] y consigue un placer despreocupado, podría darse un entretenimiento moderado y prudente en su vida[477]. Así pues, ahora nosotros pasaremos a través de todo esto y abordaremos a continuación las opiniones probables sobre estas mismas cuestiones del siguiente modo. El agua, mezclada con fuego, que es sutil y líquida[478], por el movimiento y el camino por el que rueda sobre la tierra, es llamada líquida[479] y, además, es blanda porque sus bases ceden al ser menos estables que las de la tierra. Esta agua, cuando está separada del fuego y del aire, se queda sola, [59e] se vuelve más uniforme y se contrae por las partículas que salen de ella. Así se condensa, y lo que sufre principalmente esta modificación encima de la tierra se llama granizo, en la superficie de la tierra, hielo; y lo que sufre menos, se condensa a medias y está encima de la tierra se denomina nieve, pero, si se condensa en la superficie de la tierra y nace del rocío, escarcha. En cuanto a las muy numerosas especies de agua que se entremezclan y [60a] se filtran a través de las plantas de la tierra, reciben el nombre genérico de jugos, a causa de sus mezclas cada una presenta gran heterogeneidad[480], y una parte de ellas suministra otros muchos géneros anónimos, pero cuatro, todas ellas especies que contienen fuego[481] y han llegado a ser las más claras[482], recibieron nombres: una, la que junto con el cuerpo calienta el alma, es el vino; otra, la que es lisa y capaz de dividir el rayo visual[483] y, por esto, de aspecto brillante y resplandeciente[484] y de apariencia untuosa, es la especie aceitosa: la pez, el aceite de ricino[485], el aceite de oliva mismo y todo lo demás que posee la misma propiedad[486]. Por su parte, cuanto [60b] tiene la capacidad de relajar[487] hasta su tamaño natural los poros de la boca y de proporcionar, por esta propiedad, el sabor dulce[488], recibió el nombre genérico de miel[489]. Por último, la que disuelve la

διαλυτικὸν τῷ κάειν, ἀφρῶδες γένος, ἐκ πάντων ἀφορισθὲν τῶν χυμῶν, ὀπὸς ἐπωνομάσθη.

Γῆς δὲ εἴδη, τὸ μὲν ἠθημένον διὰ ὕδατος τοιῷδε τρόπῳ γίγνεται σῶμα λίθινον. τὸ συμμιγὲς ὕδωρ ὅταν ἐν τῇ συμμείξει κοπῇ, μετέβαλεν εἰς ἀέρος ἰδέαν· γενόμενος δὲ **[60c]** ἀὴρ εἰς τὸν ἑαυτοῦ τόπον ἀναθεῖ. κενὸν δ' ὑπερεῖχεν αὐτῶν οὐδέν· τὸν οὖν πλησίον ἔωσεν ἀέρα. ὁ δὲ ἅτε ὢν βαρύς, ὠσθεὶς καὶ περιχυθεὶς τῷ τῆς γῆς ὄγκῳ, σφόδρα ἔθλιψεν συνέωσέν τε αὐτὸν εἰς τὰς ἕδρας ὅθεν ἀνῄει ὁ νέος ἀήρ· συνωσθεῖσα δὲ ὑπὸ ἀέρος ἀλύτως ὕδατι γῆ συνίσταται πέτρα, καλλίων μὲν ἡ τῶν ἴσων καὶ ὁμαλῶν διαφανὴς μερῶν, αἰσχίων δὲ ἡ ἐναντία. τὸ δὲ ὑπὸ πυρὸς τάχους τὸ νοτερὸν **[60d]** πᾶν ἐξαρπασθὲν καὶ κραυρότερον ἐκείνου συστάν, ᾧ γένει κέραμον ἐπωνομάκαμεν, τοῦτο γέγονεν· ἔστιν δὲ ὅτε νοτίδος ὑπολειφθείσης χυτὴ γῆ γενομένη διὰ πυρὸς ὅταν ψυχθῇ, γίγνεται τὸ μέλαν χρῶμα ἔχον λίθος. τὼ δ' αὖ κατὰ ταὐτὰ μὲν ταῦτα ἐκ συμμείξεως ὕδατος ἀπομονουμένω πολλοῦ, λεπτοτέρων δὲ ἐκ γῆς μερῶν ἁλμυρώ τε ὄντε, ἡμιπαγῆ γενομένω καὶ λυτὼ πάλιν ὑφ' ὕδατος, τὸ μὲν ἐλαίου καὶ γῆς καθαρτικὸν γένος λίτρον, τὸ δ' εὐάρμοστον ἐν ταῖς κοινωνίαις **[60e]** ταῖς περὶ τὴν τοῦ στόματος αἴσθησιν ἁλῶν κατὰ λόγον [νόμου] θεοφιλὲς σῶμα ἐγένετο. τὰ δὲ κοινὰ ἐξ ἀμφοῖν ὕδατι μὲν οὐ λυτά, πυρὶ δέ, διὰ τὸ τοιόνδε οὕτω συμπήγνυται. γῆς ὄγκους πῦρ μὲν ἀήρ τε οὐ τήκει· τῆς γὰρ συστάσεως τῶν διακένων αὐτῆς σμικρομερέστερα πεφυκότα, διὰ πολλῆς εὐρυχωρίας ἰόντα, οὐ βιαζόμενα, ἄλυτον αὐτὴν

carne quemándola, una especie espumosa[490] distinta de todos los jugos, fue llamada cuajo.

En cuanto a las especies de la tierra, una, filtrada a través del agua, se vuelve cuerpo pétreo de la siguiente manera. Cuando el agua mezclada se separa en la mezcla, se transforma en aire, y el aire que se genera [60c] se eleva hacia su lugar propio[491]. Pero como no había vacío alguno por encima de ellos[492], empuja entonces el aire cercano. Este, como es pesado[493], al ser empujado y esparcido alrededor de la masa de la tierra, la oprime fuertemente y la comprime hacia los sitios de donde subía el nuevo aire. De este modo, la tierra, comprimida indisolublemente con el agua[494] por el aire, compone piedras[495]. La más bella es la transparente[496], formada de partes iguales y uniformes, la más fea, la contraria. Por otra parte, la tierra a la que la velocidad del fuego extrae toda la humedad [60d], y que está constituida de un cuerpo más seco que la piedra, da origen a la especie que denominamos arcilla[497]. A veces sucede que, cuando conserva su humedad, la tierra entra en fusión por acción del fuego y, al enfriarse, nace la piedra de color negro[498]. A su vez, están las dos especies, extraídas en las mismas condiciones de la mezcla[499] de una gran cantidad de agua, constituidas de partículas de tierra más finas y saladas. Cuando se vuelven semisólidas y de nuevo solubles en el agua, surge una, la variedad que sirve para limpiar el aceite y la tierra, el natrón, y otra que se ajusta bien a las combinaciones [60e] que corresponden a la sensación del gusto de la boca, la sal, un cuerpo que, según costumbre[500], es querido por los dioses.

Los compuestos que participan de tierra y agua[501], que no son solubles por el agua, pero sí por el fuego, se solidifican de la siguiente manera[502]. Ni fuego ni aire disuelven masas de tierra, ya que poseen partículas por naturaleza más pequeñas que la estructura de los intersticios de aquella, y

ἐάσαντα ἄτηκτον παρέσχεν· τὰ δὲ ὕδατος ἐπειδὴ μείζω πέφυκεν μέρη, βίαιον ποιούμενα τὴν διέξοδον, λύοντα αὐτὴν τήκει. γῆν **[61a]** μὲν γὰρ ἀσύστατον ὑπὸ βίας οὕτως ὕδωρ μόνον λύει, συνεστηκυῖαν δὲ πλὴν πυρὸς οὐδέν· εἴσοδος γὰρ οὐδενὶ πλὴν πυρὶ λέλειπται. τὴν δὲ ὕδατος αὖ σύνοδον τὴν μὲν βιαιοτάτην πῦρ μόνον, τὴν δὲ ἀσθενεστέραν ἀμφότερα, πῦρ τε καὶ ἀήρ, διαχεῖτον, ὁ μὲν κατὰ τὰ διάκενα, τὸ δὲ καὶ κατὰ τὰ τρίγωνα· βίᾳ δὲ ἀέρα συστάντα οὐδὲν λύει πλὴν κατὰ τὸ στοιχεῖον, ἀβίαστον δὲ κατατήκει μόνον πῦρ. τὰ δὴ τῶν συμμείκτων ἐκ γῆς τε καὶ ὕδατος σωμάτων, μέχριπερ ἂν **[61b]** ὕδωρ αὐτοῦ τὰ τῆς γῆς διάκενα καὶ βίᾳ συμπεπιλημένα κατέχῃ, τὰ μὲν ὕδατος ἐπιόντα ἔξωθεν εἴσοδον οὐκ ἔχοντα μέρη περιρρέοντα τὸν ὅλον ὄγκον ἄτηκτον εἴασεν, τὰ δὲ πυρὸς εἰς τὰ τῶν ὑδάτων διάκενα εἰσιόντα, ὅπερ ὕδωρ γῆν, τοῦτο πῦρ ἀέρα[15] ἀπεργαζόμενα, τηχθέντι τῷ κοινῷ σώματι ῥεῖν μόνα αἴτια συμβέβηκεν· τυγχάνει δὲ ταῦτα ὄντα, τὰ μὲν ἔλαττον ἔχοντα ὕδατος ἢ γῆς, τό τε περὶ τὴν ὕαλον γένος **[61c]** ἅπαν ὅσα τε λίθων χυτὰ εἴδη καλεῖται, τὰ δὲ πλέον ὕδατος αὖ, πάντα ὅσα κηροειδῆ καὶ θυμιατικὰ σώματα συμπήγνυται.

Καὶ τὰ μὲν δὴ σχήμασι κοινωνίαις τε καὶ μεταλλαγαῖς εἰς ἄλληλα πεποικιλμένα εἴδη σχεδὸν ἐπιδέδεικται· τὰ δὲ παθήματα αὐτῶν δι' ἃς αἰτίας γέγονεν πειρατέον ἐμφανίζειν. πρῶτον μὲν οὖν ὑπάρχειν αἴσθησιν δεῖ τοῖς

15 πῦρ ἀέρα (FWY 1812 Rivaud) : πῦρ [ἀέρα] (Schneider, Burnet) : [πῦρ] ἀέρα Stephanus : τοῦθ' ὕδωρ Archer-Hind : πῦρ ὕδωρ Cook-Wilson

como atraviesan fácilmente los grandes espacios sin violencia, la dejan sin disolver ni fundir. En cambio, las partículas de agua, al ser por naturaleza más grandes, se abren paso con violencia y disuelven y funden la tierra. [61a] En efecto, solo el agua disuelve así la tierra, al no estar condensada con violencia; en cambio, si lo ha sido, nada puede disolverla salvo el fuego, ya que no deja pasar nada excepto el fuego. Por otra parte, cuando se ha producido una condensación de agua muy violenta, solo el agua puede romperla[503]; pero cuando es más débil, pueden romperla dos elementos, el fuego y el aire: este por sus intersticios, aquel también en sus triángulos. En cuanto al aire condensado con violencia, solo puede ser disuelto en sus elementos, y cuando es condensado sin violencia se funde solo con el fuego[504]. Por tanto, en cuanto a aquellos cuerpos mezclados de tierra y agua[505], mientras [61b] el agua ocupa en ellos los intersticios de la tierra y los presiona con violencia, las partículas de agua, que provienen del exterior y no encuentran una entrada, fluyen alrededor de la masa entera y la dejan sin disolver. En cambio, las partículas de fuego penetran en los intersticios del agua y actúan sobre el agua como el agua sobre la tierra o el fuego sobre el aire[506]. Constituyen la única causa de que el cuerpo compuesto fluya tras fundirse.

Ahora bien, entre estos cuerpos sucede que algunos poseen menos agua que tierra: el género entero del vidrio y [61c] todas las clases de piedras que se denominan fusibles; los otros, por el contrario, poseen más agua, constituyen todas las cosas que se condensan en cuerpos cerosos y resinosos.

Así ya casi hemos mostrado las variedades de especies que resultan de la variedad de sus figuras, de sus combinaciones y de sus transformaciones mutuas[507]. Ahora hemos de intentar hacer ver de qué causas proceden las impresiones que provocan[508]. En primer lugar, efectivamente, es preciso que los

λεγομένοις ἀεί, σαρκὸς δὲ καὶ τῶν περὶ σάρκα γένεσιν, ψυχῆς τε ὅσον θνητόν, οὔπω διεληλύθαμεν· τυγχάνει δὲ οὔτε ταῦτα χωρὶς **[61d]** τῶν περὶ τὰ παθήματα ὅσα αἰσθητικὰ οὔτ' ἐκεῖνα ἄνευ τούτων δυνατὰ ἱκανῶς λεχθῆναι, τὸ δὲ ἅμα σχεδὸν οὐ δυνατόν. ὑποθετέον δὴ πρότερον θάτερα, τὰ δ' ὑποτεθέντα ἐπάνιμεν αὖθις. ἵνα οὖν ἑξῆς τὰ παθήματα λέγηται τοῖς γένεσιν, ἔστω πρότερα ἡμῖν τὰ περὶ σῶμα καὶ ψυχὴν ὄντα. πρῶτον μὲν οὖν ᾗ πῦρ θερμὸν λέγομεν, ἴδωμεν ὧδε σκοποῦντες, τὴν διάκρισιν καὶ τομὴν αὐτοῦ περὶ τὸ σῶμα ἡμῶν γιγνομένην **[61e]** ἐννοηθέντες. ὅτι μὲν γὰρ ὀξύ τι τὸ πάθος, πάντες σχεδὸν αἰσθανόμεθα· τὴν δὲ λεπτότητα τῶν πλευρῶν καὶ γωνιῶν ὀξύτητα τῶν τε μορίων σμικρότητα καὶ τῆς φορᾶς τὸ τάχος, οἷς πᾶσι σφοδρὸν ὂν καὶ τομὸν ὀξέως τὸ προστυχὸν ἀεὶ **[62a]** τέμνει, λογιστέον ἀναμιμνῃσκομένοις τὴν τοῦ σχήματος αὐτοῦ γένεσιν, ὅτι μάλιστα ἐκείνη καὶ οὐκ ἄλλη φύσις διακρίνουσα ἡμῶν κατὰ σμικρά τε τὰ σώματα κερματίζουσα τοῦτο ὃ νῦν θερμὸν λέγομεν εἰκότως τὸ πάθημα καὶ τοὔνομα παρέσχεν. τὸ δ' ἐναντίον τούτῳ[16] κατάδηλον μέν, ὅμως δὲ μηδὲν ἐπιδεὲς ἔστω λόγου. τὰ γὰρ δὴ τῶν περὶ τὸ σῶμα ὑγρῶν μεγαλομερέστερα εἰσιόντα, τὰ σμικρότερα ἐξωθοῦντα, εἰς τὰς ἐκείνων οὐ δυνάμενα ἕδρας ἐνδῦναι, συνωθοῦντα ἡμῶν **[62b]** τὸ νοτερόν, ἐξ ἀνωμάλου κεκινημένου τε ἀκίνητον δι' ὁμαλότητα καὶ τὴν

16 τούτῳ (WY) : τούτων

cuerpos de los que hablamos posean siempre sensación, pero aún no hemos expuesto el origen de la carne[509] y de lo que la rodea ni de lo que hay de mortal en el alma[510]. Ahora bien, resulta que es imposible hablar suficientemente de estas cosas prescindiendo **[61d]** de lo que concierne a las impresiones sensibles, ni tampoco hablar de estas prescindiendo de aquellas; y, sin embargo, es casi imposible hacerlo al mismo tiempo. Primero hay que dar por supuesto una de las dos, y luego volver a la que hayamos dado por supuesto[511]. Por consiguiente, para hablar de las impresiones inmediatamente después de los cuerpos que las producen, demos primero por supuestas las cosas que conciernen al cuerpo y al alma[512].

Por lo tanto, en primer lugar, veamos en qué sentido decimos que el fuego es caliente, y consideremos esto, observando la división e incisión que él produce en nuestro cuerpo. **[61e]** En efecto, casi todos percibimos que se trata de una impresión que consiste en algo agudo. Pero debemos tener en cuenta la sutileza de sus lados, la agudeza de sus ángulos, la pequeñez de sus partículas y la velocidad de su movimiento —propiedades todas estas con las que, violento y afilado, corta siempre todo lo que encuentra en su camino—, **[62a]** recordando el nacimiento de su figura[513], que es precisamente esta y no otra naturaleza, la que por división y partición de nuestros cuerpos en pequeños trozos proporciona la impresión y el nombre[514] a lo que ahora denominamos razonablemente calor.

La impresión contraria a esta, aunque evidente, no hemos de dejarla sin explicación. Cuando las partículas más grandes de los líquidos que rodean el cuerpo se introducen en él, expulsan las más pequeñas y, al no poder ocupar los sitios de estas, comprimen **[62b]** la humedad que hay en nosotros[515] y, por la uniformidad y la comprensión, llegan a inmovilizar lo que era irregular y móvil y lo solidifican.

σύνωσιν ἀπεργαζόμενα πήγνυσιν· τὸ δὲ παρὰ φύσιν συναγόμενον μάχεται κατὰ φύσιν αὐτὸ ἑαυτὸ εἰς τοὐναντίον ἀπωθοῦν. τῇ δὴ μάχῃ καὶ τῷ σεισμῷ τούτῳ τρόμος καὶ ῥῖγος ἐτέθη, ψυχρόν τε τὸ πάθος ἅπαν τοῦτο καὶ τὸ δρῶν αὐτὸ ἔσχεν ὄνομα. σκληρὸν δέ, ὅσοις ἂν ἡμῶν ἡ σὰρξ ὑπείκῃ, μαλακὸν δέ, ὅσα ἂν τῇ σαρκί· πρὸς ἄλληλά τε οὕτως. ὑπείκει δὲ ὅσον ἐπὶ σμικροῦ βαίνει· τὸ δὲ ἐκ **[62c]** τετραγώνων ὂν βάσεων, ἅτε βεβηκὸς σφόδρα, ἀντιτυπώτατον εἶδος, ὅτι τε ἂν εἰς πυκνότητα συνιὸν πλείστην ἀντίτονον ᾖ μάλιστα. βαρὺ δὲ καὶ κοῦφον μετὰ τῆς τοῦ κάτω φύσεως ἄνω τε λεγομένης ἐξεταζόμενον ἂν δηλωθείη σαφέστατα. φύσει γὰρ δή τινας τόπους δύο εἶναι διειληφότας διχῇ τὸ πᾶν ἐναντίους, τὸν μὲν κάτω, πρὸς ὃν φέρεται πάνθ' ὅσα τινὰ ὄγκον σώματος ἔχει, τὸν δὲ ἄνω, πρὸς ὃν ἀκουσίως ἔρχεται πᾶν, οὐκ ὀρθὸν οὐδαμῇ νομίζειν· τοῦ γὰρ παντὸς **[62d]** οὐρανοῦ σφαιροειδοῦς ὄντος, ὅσα μὲν ἀφεστῶτα ἴσον τοῦ μέσου γέγονεν ἔσχατα, ὁμοίως αὐτὰ χρὴ ἔσχατα πεφυκέναι, τὸ δὲ μέσον τὰ αὐτὰ μέτρα τῶν ἐσχάτων ἀφεστηκὸς ἐν τῷ καταντικρὺ νομίζειν δεῖ πάντων εἶναι. τοῦ δὴ κόσμου ταύτῃ πεφυκότος, τί τῶν εἰρημένων ἄνω τις ἢ κάτω τιθέμενος οὐκ ἐν δίκῃ δόξει τὸ μηδὲν προσῆκον ὄνομα λέγειν; ὁ μὲν γὰρ μέσος ἐν αὐτῷ τόπος οὔτε κάτω πεφυκὼς οὔτε ἄνω λέγεσθαι δίκαιος, ἀλλ' αὐτὸ ἐν μέσῳ· ὁ δὲ πέριξ οὔτε δὴ μέσος οὔτ' ἔχων διάφορον αὑτοῦ μέρος ἕτερον θατέρου μᾶλλον πρὸς τὸ μέσον ἤ τι τῶν καταντικρύ. τοῦ δὲ ὁμοίως πάντῃ πεφυκότος

Pero lo que está contraído contra natura por naturaleza lucha y trata de desviarse a sí mismo hacia el estado contrario. A esta lucha y conmoción se le da el nombre de temblor y escalofrío, y toda esta afección, así como lo que la produce, recibe el nombre de frío.

Duro es todo aquello a lo que cede nuestra carne, y blando todo lo que cede a nuestra carne. Del mismo modo se dan las relaciones mutuas[516]. Cede lo que se asienta sobre una base pequeña, pero lo compuesto de **[62c]** bases cuadriláteras, al estar firmemente apoyado, es la especie más resistente, y la que puede alcanzar la mayor resistencia al estar comprimida al máximo.

Lo pesado y lo ligero podrían ser explicados del modo más claro si se los examinara conjuntamente con la llamada naturaleza de lo de abajo y de lo de arriba. En efecto, sería del todo incorrecto considerar que existen por naturaleza dos regiones contrarias que dividen el universo en dos, la de abajo, hacia la que se dirige todo lo que posee una masa corporal, y la de arriba, hacia la que todo va forzosamente[517]. Efectivamente, **[62d]** al ser el cielo entero esférico, están todos los puntos que son extremos a la misma distancia del centro, por lo que por naturaleza deben ser extremos en igual medida, y el centro, como se encuentra a la misma distancia de los extremos, ha de considerarse exactamente en frente de todos ellos. Ahora bien, si el mundo es así por naturaleza, ¿a cuál de los lugares mencionados uno le asignaría el nombre de arriba o abajo sin que parezca, con razón, que utiliza un término que no le corresponde en absoluto? En efecto, no es justo decir que en él el lugar del centro está por naturaleza abajo o arriba, sino que simplemente está en el centro, mientras que lo que se halla en derredor ni es centro ni tampoco posee una parte que se distinga más que otra respecto del centro o de alguno de los puntos opuestos[518].

ποῖά τις ἐπιφέρων ὀνόματα αὐτῷ ἐναντία καὶ πῇ καλῶς ἂν ἡγοῖτο λέγειν; εἰ γάρ τι καὶ στερεὸν εἴη κατὰ μέσον τοῦ **[63a]** παντὸς ἰσοπαλές, εἰς οὐδὲν ἄν ποτε τῶν ἐσχάτων ἐνεχθείη διὰ τὴν πάντῃ ὁμοιότητα αὐτῶν· ἀλλ' εἰ καὶ περὶ αὐτὸ πορεύοιτό τις ἐν κύκλῳ, πολλάκις ἂν στὰς ἀντίπους ταὐτὸν αὐτοῦ κάτω καὶ ἄνω προσείποι. τὸ μὲν γὰρ ὅλον, καθάπερ εἴρηται νυνδή, σφαιροειδὲς ὄν, τόπον τινὰ κάτω, τὸν δὲ ἄνω λέγειν ἔχειν οὐκ ἔμφρονος· ὅθεν δὲ ὠνομάσθη ταῦτα καὶ ἐν οἷς ὄντα εἰθίσμεθα δι' ἐκεῖνα καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον οὕτω **[63b]** διαιρούμενοι λέγειν, ταῦτα διομολογητέον ὑποθεμένοις τάδε ἡμῖν. εἴ τις ἐν τῷ τοῦ παντὸς τόπῳ καθ' ὃν ἡ τοῦ πυρὸς εἴληχε μάλιστα φύσις, οὗ καὶ πλεῖστον ἂν ἠθροισμένον εἴη πρὸς ὃ φέρεται, ἐπεμβὰς ἐπ' ἐκεῖνο καὶ δύναμιν εἰς τοῦτο ἔχων, μέρη τοῦ πυρὸς ἀφαιρῶν ἱσταίη τιθεὶς εἰς πλάστιγγας, αἴρων τὸν ζυγὸν καὶ τὸ πῦρ ἕλκων εἰς ἀνόμοιον ἀέρα βιαζόμενος **[63c]** δῆλον ὡς τοὔλαττόν που τοῦ μείζονος ῥᾷον βιᾶται· ῥώμῃ γὰρ μιᾷ δυοῖν ἅμα μετεωριζομένοιν τὸ μὲν ἔλαττον μᾶλλον, τὸ δὲ πλέον ἧττον ἀνάγκη που κατατεινόμενον συνέπεσθαι τῇ βίᾳ, καὶ τὸ μὲν πολὺ βαρὺ καὶ κάτω φερόμενον κληθῆναι, τὸ δὲ σμικρὸν ἐλαφρὸν καὶ ἄνω. ταὐτὸν δὴ τοῦτο δεῖ φωρᾶσαι δρῶντας ἡμᾶς περὶ τόνδε τὸν τόπον. ἐπὶ γὰρ γῆς βεβῶτες γεώδη

Pero de lo que es por naturaleza semejante en todos lados, ¿cuáles serían los nombres opuestos que alguien podría asignarle y cómo podría creer que habla correctamente? En efecto, si suponemos un sólido en equilibrio en el centro del **[63a]** universo[519], nunca se trasladaría hacia ninguno de los extremos a causa de la absoluta semejanza entre ellos. Asimismo, si alguien marchara en círculo alrededor de él, permanecería muchas veces en las antípodas y llamaría al mismo punto del sólido abajo y arriba. Por tanto, al ser el universo esférico, como acabamos de decir, no es propio de alguien sensato decir que un lugar está abajo y otro arriba.
De dónde provienen estos nombres y en qué objetos son válidos para que nos hayamos acostumbrado por medio de ellos a expresarnos y a dividir el conjunto del universo de este modo, **[63b]** son cuestiones que debemos acordar tras haber hecho las siguientes suposiciones. Si alguien se introdujera en el lugar del universo al que le corresponde principalmente la naturaleza del fuego –aquel en el que estaría concentrada su mayor parte y hacia donde el fuego se dirige[520]– y, si tuviera poder para hacerlo, extrajera partes de fuego y las depositara en los platillos de una balanza, levantara el astil y empujara con violencia el fuego hacia el aire que le es diferente, **[63c]** es evidente que podría ejercer violencia más fácilmente sobre la parte menor que sobre la mayor. En efecto, cuando dos objetos son levantados al mismo tiempo por acción de una única fuerza, es preciso que el menor ceda más fácilmente a la violencia que se ejerce sobre él, y el mayor, menos, y se dice que el grande es pesado y se dirige hacia abajo, y que el pequeño es ligero y se dirige hacia arriba.
Ahora bien, es necesario que podamos constatar también el mismo fenómeno cuando hacemos esto en nuestro lugar[521]. Así, mientras caminamos sobre la tierra, separamos los objetos del género terrestre y, a veces, la tierra misma, y los

γένη διιστάμενοι, καὶ γῆν ἐνίοτε αὐτήν, ἕλκομεν εἰς ἀνόμοιον ἀέρα βίᾳ καὶ παρὰ φύσιν, ἀμφότερα τοῦ **[63d]** συγγενοῦς ἀντεχόμενα, τὸ δὲ σμικρότερον ῥᾷον τοῦ μείζονος βιαζομένοις εἰς τὸ ἀνόμοιον πρότερον συνέπεται· κοῦφον οὖν αὐτὸ προσειρήκαμεν, καὶ τὸν τόπον εἰς ὃν βιαζόμεθα, ἄνω, τὸ δ' ἐναντίον τούτοις πάθος βαρὺ καὶ κάτω. ταῦτ' οὖν δὴ διαφόρως ἔχειν αὐτὰ πρὸς αὑτὰ ἀνάγκη διὰ τὸ τὰ πλήθη τῶν γενῶν τόπον ἐναντίον ἄλλα ἄλλοις κατέχειν – τὸ γὰρ ἐν ἑτέρῳ κοῦφον ὂν τόπῳ τῷ κατὰ τὸν ἐναντίον τόπον ἐλαφρῷ **[63e]** καὶ τῷ βαρεῖ τὸ βαρὺ τῷ τε κάτω τὸ κάτω καὶ τὸ ἄνω τῷ ἄνω πάντ' ἐναντία καὶ πλάγια καὶ πάντως διάφορα πρὸς ἄλληλα ἀνευρεθήσεται γιγνόμενα καὶ ὄντα – τόδε γε μὴν ἕν τι διανοητέον περὶ πάντων αὐτῶν, ὡς ἡ μὲν πρὸς τὸ συγγενὲς ὁδὸς ἑκάστοις οὖσα βαρὺ μὲν τὸ φερόμενον ποιεῖ, τὸν δὲ τόπον εἰς ὃν τὸ τοιοῦτον φέρεται, κάτω, τὰ δὲ τούτοις ἔχοντα ὡς ἑτέρως θάτερα. περὶ δὴ τούτων αὖ τῶν παθημάτων ταῦτα αἴτια εἰρήσθω. λείου δ' αὖ καὶ τραχέος παθήματος αἰτίαν πᾶς που κατιδὼν καὶ ἑτέρῳ δυνατὸς ἂν εἴη λέγειν· σκληρότης γὰρ ἀνωμαλότητι μειχθεῖσα, τὸ δ' **[64a]** ὁμαλότης πυκνότητι παρέχεται.

Μέγιστον δὲ καὶ λοιπὸν τῶν κοινῶν περὶ ὅλον τὸ σῶμα παθημάτων τὸ τῶν ἡδέων καὶ τῶν ἀλγεινῶν αἴτιον ἐν οἷς διεληλύθαμεν, καὶ ὅσα διὰ τῶν τοῦ σώματος μορίων αἰσθήσεις κεκτημένα καὶ λύπας ἐν αὐτοῖς ἡδονάς θ' ἅμα ἑπομένας ἔχει. ὧδ' οὖν κατὰ παντὸς αἰσθητοῦ καὶ ἀναισθήτου παθήματος

arrastramos hacia el aire que les es diferente con violencia y en contra de la naturaleza. Ahora bien, ya que hay dos porciones de tierra **[63d]** que tienden a lo que es de su mismo género, la más pequeña cede más fácilmente y antes que la más grande a la violencia que ejercemos para atraerla hacia un cuerpo diferente. Entonces, a eso denominamos ligero, y al lugar hacia el que lo arrastramos por la fuerza, arriba; y las características contrarias a estas son pesado y abajo.

Es necesario que estas características mantengan relaciones diversas, porque la mayoría de los cuerpos ocupan recíprocamente un lugar opuesto. En efecto, descubriremos que lo que es ligero en un lugar es pesado en otro, **[63e]** y lo pesado, ligero, y lo que está abajo, arriba, y lo que está arriba, abajo, y que todos han sido y son contrarios, transversales y completamente diferentes entre sí. No obstante, acerca de todos ellos debemos reflexionar únicamente sobre esto: que el camino que conduce cada cuerpo hacia su semejante hace que sea pesado el que se traslada, y abajo el lugar hacia el que se dirige, mientras que los que se comportan de una manera diferente son los opuestos. Por lo que respecta a estas impresiones, estas son las causas que estableceremos[522].

La causa de la impresión de lo liso[523] y lo rugoso, cualquiera que la examine sería capaz de explicarla a otro. En efecto, lo rugoso es producido por la dureza[524] mezclada con la ausencia de uniformidad; lo liso, **[64a]** por la uniformidad mezclada con la densidad[525].

Lo más importante de lo que queda por explicar de las impresiones comunes a todo el cuerpo[526] es la causa de los placeres y de los dolores en lo que hemos expuesto y todas las sensaciones de las partes del cuerpo que tienen en sí mismas a la vez como compañeros a dolores y placeres[527]. Por tanto, consideremos las causas de toda impresión sensible y no sensible, y recordemos la distinción que hemos

τὰς αἰτίας λαμβάνωμεν, ἀναμιμνῃσκόμενοι τὸ τῆς **[64b]** εὐκινήτου τε καὶ δυσκινήτου φύσεως ὅτι διειλόμεθα ἐν τοῖς πρόσθεν· ταύτῃ γὰρ δὴ μεταδιωκτέον πάντα ὅσα ἐπινοοῦμεν ἑλεῖν. τὸ μὲν γὰρ κατὰ φύσιν εὐκίνητον, ὅταν καὶ βραχὺ πάθος εἰς αὐτὸ ἐμπίπτῃ, διαδίδωσιν κύκλῳ μόρια ἕτερα ἑτέροις ταὐτὸν ἀπεργαζόμενα, μέχριπερ ἂν ἐπὶ τὸ φρόνιμον ἐλθόντα ἐξαγγείλῃ τοῦ ποιήσαντος τὴν δύναμιν· τὸ δ' ἐναντίον ἑδραῖον ὂν κατ' οὐδένα τε κύκλον ἰὸν πάσχει μόνον, **[64c]** ἄλλο δὲ οὐ κινεῖ τῶν πλησίον, ὥστε οὐ διαδιδόντων μορίων μορίοις ἄλλων ἄλλοις τὸ πρῶτον πάθος ἐν αὐτοῖς ἀκίνητον εἰς τὸ πᾶν ζῷον γενόμενον ἀναίσθητον παρέσχεν τὸ παθόν. ταῦτα δὲ περί τε ὀστᾶ καὶ τὰς τρίχας ἐστὶν καὶ ὅσ' ἄλλα γήϊνα τὸ πλεῖστον ἔχομεν ἐν ἡμῖν μόρια· τὰ δὲ ἔμπροσθεν περὶ τὰ τῆς ὄψεως καὶ ἀκοῆς μάλιστα, διὰ τὸ πυρὸς ἀέρος τε ἐν αὐτοῖς δύναμιν ἐνεῖναι μεγίστην. τὸ δὴ τῆς ἡδονῆς καὶ λύπης ὧδε δεῖ διανοεῖσθαι· τὸ μὲν παρὰ φύσιν καὶ **[64d]** βίαιον γιγνόμενον ἀθρόον παρ' ἡμῖν πάθος ἀλγεινόν, τὸ δ' εἰς φύσιν ἀπιὸν πάλιν ἀθρόον ἡδύ, τὸ δὲ ἠρέμα καὶ κατὰ σμικρὸν ἀναίσθητον, τὸ δ' ἐναντίον τούτοις ἐναντίως. τὸ δὲ μετ' εὐπετείας γιγνόμενον ἅπαν αἰσθητὸν μὲν ὅτι μάλιστα, λύπης δὲ καὶ ἡδονῆς οὐ μετέχον, οἷον τὰ περὶ τὴν ὄψιν αὐτὴν παθήματα, ἣ δὴ σῶμα ἐν τοῖς πρόσθεν ἐρρήθη καθ' ἡμέραν συμφυὲς ἡμῶν γίγνεσθαι. ταύτῃ γὰρ τομαὶ μὲν καὶ καύσεις καὶ ὅσα ἄλλα πάσχει λύπας οὐκ ἐμποιοῦσιν, οὐδὲ **[64e]** ἡδονὰς πάλιν ἐπὶ ταὐτὸν ἀπιούσης εἶδος, μέγισται δὲ αἰσθήσεις καὶ σαφέσταται καθ' ὅτι τ' ἂν

hecho antes[528] entre la **[64b]** naturaleza que se mueve con facilidad y la que se mueve con dificultad. En efecto, debemos perseguir de este modo todo lo que pensamos captar. Así, si una cosa es por naturaleza fácil de mover, cuando una pequeña impresión cae sobre ella, sus distintas partes la transmiten en círculo, que hacen lo mismo sobre las otras, hasta que llega a la inteligencia y anuncia la propiedad del agente. Pero, a la inversa, lo que es estable y no avanza en círculo de ningún modo solo padece, **[64c]** pero no mueve otras partes vecinas, de tal manera que, como sus partes no se transmiten unas a otras la primera impresión, que queda inmóvil en ellas, sin llegar a la totalidad del viviente, hace que la impresión sea imperceptible. Este es el caso de los huesos, pelos y todas las demás partes que tenemos en nosotros en las que predomina la tierra[529]. En cambio, el caso considerado primero se refiere sobre todo a la vista y el oído, ya que en estos sentidos el fuego y el aire desempeñan una función predominante[530].

Es preciso, por tanto, tener en el pensamiento lo siguiente acerca del placer y el dolor. La impresión contraria a la naturaleza y **[64d]** violenta, si se produce en nosotros repentinamente, es dolorosa, mientras que la que de nuevo regresa repentinamente a su estado natural es agradable; la que se produce lentamente y poco a poco es imperceptible, mientras que la contraria a estas, contraria. Todo lo que se produce con facilidad es lo más perceptible, aunque no participe del dolor ni del placer, como las impresiones relacionadas con la visión misma, de la que se dijo antes que durante el día llega a ser un cuerpo connatural a nosotros[531]. En efecto, a esta no le producen dolor los cortes ni las quemaduras ni las demás afecciones, ni tampoco **[64e]** placer cuando vuelve de nuevo a la forma que le es propia. Sin embargo, proporciona percepciones muy vivas y claras,

πἄθη καὶ ὅσων ἂν αὐτή πῃ προσβαλοῦσα ἐφάπτηται· βία γὰρ τὸ πάμπαν οὐκ ἔνι τῇ διακρίσει τε αὐτῆς καὶ συγκρίσει. τὰ δ' ἐκ μειζόνων μερῶν σώματα μόγις εἴκοντα τῷ δρῶντι, διαδιδόντα δὲ εἰς ὅλον τὰς κινήσεις, ἡδονὰς ἴσχει καὶ λύπας, ἀλλοτριούμενα **[65a]** μὲν λύπας, καθιστάμενα δὲ εἰς τὸ αὐτὸ πἄλιν ἡδονάς. ὅσα δὲ κατὰ σμικρὸν τὰς ἀποχωρήσεις ἑαυτῶν καὶ κενώσεις εἴληφεν, τὰς δὲ πληρώσεις ἀθρόας καὶ κατὰ μεγάλα, κενώσεως μὲν ἀναίσθητα, πληρώσεως δὲ αἰσθητικἄ γιγνόμενα, λύπας μὲν οὐ παρἔχει τῷ θνητῷ τῆς ψυχῆς, μεγίστας δὲ ἡδονάς· ἔστιν δὲ ἔνδηλα περὶ τὰς εὐωδίας. ὅσα δὲ ἀπαλλοτριοῦται μὲν ἀθρόα, κατἄ σμικρὰ δὲ μόγις τε εἰς ταὐτὸν **[65b]** πάλιν ἑαυτοῖς καθίσταται, τοὐναντίον τοῖς ἔμπροσθεν πάντα ἀποδίδωσιν· ταῦτα δ' αὖ περὶ τὰς καύσεις καὶ τομἄς τοῦ σώματος γιγνόμενά ἐστιν κατάδηλα.

Καὶ τὰ μὲν δὴ κοινὰ τοῦ σώματος παντὸς παθἤματα, τῶν τ' ἐπωνυμιῶν ὅσαι τοῖς δρῶσιν αὐτἄ γεγὄνασι, σχεδὸν εἴρηται· τὰ δ' ἐν ἰδίοις μέρεσιν ἤμῶν γιγνὄμενα, τά τε πάθη καὶ τὰς αἰτίας αὖ τῶν δρώντων, πειρατέον εἰπεῖν, ἄν πη **[65c]** δυνώμεθα. πρῶτον οὖν ὅσα τῶν χυμῶν πέρι λέγοντες ἐν τοῖς πρόσθεν ἀπελίπομεν, ἴδια ὄντα παθήματα περὶ τὴν γλῶτταν, ἐμφανιστέον ᾗ δυνατόν. φαίνεται δὲ καὶ ταῦτα, ὥσπερ οὖν καὶ τὰ πολλά, διὰ συγκρίσεών τέ τινων καὶ διακρίσεων γίγνεσθαι, πρὸς δὲ αὐταῖς κεχρῆσθαι μᾶλλόν τι τῶν ἄλλων τραχύτησί τε καὶ λειότησιν. ὅσα μὲν γὰρ εἰσιόντα περὶ τὰ φλέβια, οἷόνπερ δοκίμια τῆς γλώττης **[65d]** τεταμένα ἐπὶ τἢν καρδίαν, εἰς τὰ νοτερἄ τῆς σαρκὸς καὶ ἁπαλὰ

según las impresiones que recibe y los objetos que toca cuando emite sus rayos[532]. No hay de ninguna manera violencia en su separación o concentración[533]. En cambio, los órganos compuestos de partes mayores ceden con dificultad al agente y transmiten a todo el viviente sus movimientos y tienen placeres y dolores: cuando están alterados, **[65a]** dolores, y cuando vuelven a su estado anterior, placeres[534]. Todos los órganos que se retiran y vacían paulatinamente, pero que se llenan repentinamente y en grandes cantidades, como no se percibe el vaciamiento, pero se percibe el llenado, no ocasionan dolores a la parte mortal del alma[535], sino grandísimos placeres[536]. Esto es evidente en los buenos olores[537]. En cambio, cuando los órganos están alterados repentinamente y vuelven poco a poco y con dificultad de nuevo a su estado propio, **[65b]** los efectos que producen son todo lo contrario de lo precedente. Y, a su vez, esto es evidente cuando se da en las quemaduras y cortes del cuerpo.

Así han quedado aproximadamente explicadas las impresiones comunes a todo el cuerpo y los nombres que se han dado a los agentes que las producen. Pero debemos intentar explicar, si es que podemos[538], las impresiones que se originan en nuestros órganos particulares, así como sus propiedades y las causas de sus agentes. **[65c]** En efecto, debemos primero mostrar, en la medida de lo posible, lo que omitimos anteriormente al hablar de los jugos[539], es decir, las impresiones particulares de la lengua. Ahora bien, parece ser que también estas, como ciertamente muchas otras, se generan por ciertas concentraciones y separaciones[540], pero que, además de esto, hacen intervenir más que cualquiera de las otras la aspereza y la suavidad[541]. En efecto, todas las impresiones que[542] entran en los pequeños vasos, que como medios de prueba de la lengua **[65d]** se extienden hasta el corazón[543], caen en las porciones húmedas y tiernas de la

ἐμπίπτοντα γήϊνα μέρη κατατηκόμενα συνάγει τὰ φλέβια καὶ ἀποξηραίνει, τραχύτερα μὲν ὄντα στρυφνά, ἧττον δὲ τραχύνοντα αὐστηρὰ φαίνεται· τὰ δὲ τούτων τε ῥυπτικὰ καὶ πᾶν τὸ περὶ τὴν γλῶτταν ἀποπλύνοντα, πέρα μὲν τοῦ μετρίου τοῦτο δρῶντα καὶ προσεπιλαμβανόμενα ὥστε ἀποτήκειν αὐτῆς τῆς φύσεως, οἷον ἡ τῶν λίτρων **[65e]** δύναμις, πικρὰ πάνθ' οὕτως ὠνόμασται, τὰ δὲ ὑποδεέστερα τῆς λιτρώδους ἕξεως ἐπὶ τὸ μέτριόν τε τῇ ῥύψει χρώμενα ἁλυκὰ ἄνευ πικρότητος τραχείας καὶ φίλα μᾶλλον ἡμῖν φαντάζεται. τὰ δὲ τῇ τοῦ στόματος θερμότητι κοινωνήσαντα καὶ λεαινόμενα ὑπ' αὐτοῦ, συνεκπυρούμενα καὶ πάλιν αὐτὰ ἀντικάοντα τὸ διαθερμῆναν, φερόμενά τε ὑπὸ κουφότητος ἄνω πρὸς τὰς τῆς κεφαλῆς αἰσθήσεις, τέμνοντά τε **[66a]** πάνθ' ὁπόσοις ἂν προσπίπτῃ, διὰ ταύτας τὰς δυνάμεις δριμέα πάντα τὰ τοιαῦτα ἐλέχθη. τὸ δὲ αὖ τῶν προλελεπτυσμένων μὲν ὑπὸ σηπεδόνος, εἰς δὲ τὰς στενὰς φλέβας ἐνδυομένων, καὶ τοῖς ἐνοῦσιν αὐτόθι μέρεσιν γεώδεσιν καὶ ὅσα ἀέρος συμμετρίαν ἔχοντα, ὥστε κινήσαντα περὶ ἄλληλα ποιεῖν κυκᾶσθαι, κυκώμενα δὲ περιπίπτειν τε καὶ εἰς ἕτερα ἐνδυόμενα ἕτερα κοῖλα ἀπεργάζεσθαι περιτεινόμενα τοῖς εἰσιοῦσιν – **[66b]** ἃ δὴ νοτίδος περὶ ἀέρα κοίλης περιταθείσης, τοτὲ μὲν γεώδους, τοτὲ δὲ καὶ καθαρᾶς, νοτερὰ ἀγγεῖα ἀέρος, ὕδατα κοῖλα περιφερῆ τε γενέσθαι, καὶ τὰ μὲν τῆς καθαρᾶς διαφανεῖς περιστῆναι κληθείσας ὄνομα πομφόλυγας, τὰ δὲ τῆς γεώδους ὁμοῦ κινουμένης τε καὶ αἰρομένης ζέσιν τε καὶ ζύμωσιν ἐπίκλην λεχθῆναι – τὸ δὲ τούτων αἴτιον τῶν παθημάτων ὀξὺ προσρηθῆναι. σύμπασιν δὲ τοῖς περὶ ταῦτα εἰρημένοις **[66c]** πάθος ἐναντίον ἀπ' ἐναντίας ἐστὶ προφάσεως· ὁπόταν ἡ τῶν εἰσιόντων σύστασις ἐν ὑγροῖς, οἰκεία τῇ τῆς γλώττης ἕξει

carne y, al fundir[544] sus partículas térreas, contraen los pequeños vasos y los secan. Si son más ásperas, parecen agrias, y si son menos ásperas, secas. Todas las que son detergentes y lavan la superficie total de la lengua, si lo hacen de manera desmesurada y la atacan hasta el punto de disolver una parte de su naturaleza, como sucede con los natrones[545], **[65e]** entonces son llamadas picantes. Por otra parte, aquellas que son menos eficaces que el natrón y que detergen con moderación son saladas, sin picor áspero y nos parecen más agradables. Pero aquellas que, tras haber tomado parte del calor de la boca y ser ablandadas por ella, se prenden fuego y a su vez queman ellas mismas lo que las ha calentado, suben, por su ligereza, a los órganos de las sensaciones[546] en la cabeza y cortan **[66a]** todo lo que encuentran. En virtud de estas propiedades todas las sustancias de este tipo se llamaron agrias.
Por otra parte, cuando las partículas[547], sutilizadas por la putrefacción, se introducen en los vasos estrechos y chocan con las partículas de tierra que allí se encuentran y con las que guardan la proporción de aire, de tal manera que las hacen mover[548] unas alrededor de otras y agitarse, estas, una vez agitadas, chocan entre sí, y las que penetran en unas dejan a otras huecas que se extienden alrededor de las partículas que allí entran[549]. **[66b]** Entonces, cuando la humedad ahuecada, a veces térrea y a veces pura, rodea el aire, se forman vasijas líquidas de aire, aguas huecas y esféricas. Las que se forman de agua pura son transparentes y reciben el nombre de burbujas. Las que se forman con líquido terroso, a la vez agitado e hinchado, reciben el nombre de ebullición y fermentación. Y la causa de estos fenómenos se llama ácido.
Sin embargo, el fenómeno contrario a todos los mencionados **[66c]** es producido por una causa contraria. Cuando la composición de lo que entra con los líquidos[550], al ser naturalmente apropiada a la estructura de la lengua, suaviza

πεφυκυῖα, λεαίνῃ μὲν ἐπαλείφουσα τὰ τραχυνθέντα, τὰ δὲ παρὰ φύσιν συνεστῶτα ἢ κεχυμένα τὰ μὲν συνάγῃ, τὰ δὲ χαλᾷ, καὶ πάνθ' ὅτι μάλιστα ἱδρύῃ κατὰ φύσιν, ἡδὺ καὶ προσφιλὲς παντὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον ἴαμα τῶν βιαίων παθημάτων γιγνόμενον κέκληται γλυκύ. **[66d]**

Καὶ τὰ μὲν ταύτῃ ταῦτα· περὶ δὲ δὴ τὴν τῶν μυκτήρων δύναμιν, εἴδη μὲν οὐκ ἔνι. τὸ γὰρ τῶν ὀσμῶν πᾶν ἡμιγενές, εἴδει δὲ οὐδενὶ συμβέβηκεν συμμετρία πρὸς τό τινα σχεῖν ὀσμήν· ἀλλ' ἡμῶν αἱ περὶ ταῦτα φλέβες πρὸς μὲν τὰ γῆς ὕδατός τε γένη στενότεραι συνέστησαν, πρὸς δὲ τὰ πυρὸς ἀέρος τε εὐρύτεραι, διὸ τούτων οὐδεὶς οὐδενὸς ὀσμῆς πώποτε ᾔσθετό τινος, ἀλλὰ ἢ βρεχομένων ἢ σηπομένων ἢ τηκομένων ἢ θυμιωμένων γίγνονταί τινων. μεταβάλλοντος γὰρ **[66e]** ὕδατος εἰς ἀέρα ἀέρος τε εἰς ὕδωρ ἐν τῷ μεταξὺ τούτων γεγόνασιν, εἰσίν τε ὀσμαὶ σύμπασαι καπνὸς ἢ ὁμίχλη, τούτων δὲ τὸ μὲν ἐξ ἀέρος εἰς ὕδωρ ἰὸν ὁμίχλη, τὸ δὲ ἐξ ὕδατος εἰς ἀέρα καπνός· ὅθεν λεπτότεραι μὲν ὕδατος, παχύτεραι δὲ ὀσμαὶ σύμπασαι γεγόνασιν ἀέρος. δηλοῦνται δὲ ὁπόταν τινὸς ἀντιφραχθέντος περὶ τὴν ἀναπνοὴν ἄγῃ τις βίᾳ τὸ πνεῦμα εἰς αὑτόν· τότε γὰρ ὀσμὴ μὲν οὐδεμία συνδιηθεῖται, τὸ δὲ πνεῦμα τῶν ὀσμῶν ἐρημωθὲν αὐτὸ μόνον **[67a]** ἕπεται. δύ' οὖν ταῦτα ἀνώνυμα τὰ τούτων ποικίλματα γέγονεν, οὐκ ἐκ πολλῶν οὐδὲ ἁπλῶν εἰδῶν ὄντα, ἀλλὰ διχῇ τό θ' ἡδὺ καὶ τὸ λυπηρὸν αὐτόθι μόνω διαφανῆ λέγεσθον, τὸ μὲν τραχῦνόν τε καὶ βιαζόμενον τὸ κύτος ἅπαν, ὅσον ἡμῶν μεταξὺ κορυφῆς τοῦ τε ὀμφαλοῦ κεῖται, τὸ δὲ ταὐτὸν τοῦτο καταπραῦνον καὶ πάλιν ᾗ πέφυκεν ἀγαπητῶς ἀποδιδόν.

Τρίτον δὲ αἰσθητικὸν ἐν ἡμῖν μέρος ἐπισκοποῦσιν τὸ περὶ **[67b]** τὴν ἀκοήν, δι' ἃς αἰτίας τὰ περὶ αὐτὸ συμβαίνει

lubrificando las partes irritadas y contrae o relaja lo que estaba dilatado o contraído contra la naturaleza, restaura todo a su estado natural[551] de la mejor manera posible; todo remedio semejante de las afecciones violentas, placentero y grato a todos, es llamado dulce. **[66d]**
Y esto es cuanto se ha dicho sobre los sabores. En lo que concierne a la facultad que poseen las fosas nasales, no hay especies. En efecto, todo olor constituye a medias una especie, y ninguna forma ha recibido proporciones para poseer un olor determinado, sino que las venas que sirven para el olfato tienen una constitución demasiado estrecha para las especies de tierra y agua y demasiado amplias para las de fuego y aire. Por eso nadie percibió nunca el olor de ninguna de ellas, sino que los olores solo se producen cuando algo se moja, pudre, funde o evapora. Se originan, en efecto, cuando el agua se transforma **[66e]** en aire o el aire en agua, en el estado intermedio entre los dos. Todos los olores son humo o niebla[552], el que pasa del aire al agua, niebla[553], y el que pasa del agua al aire es humo. Por lo que todos los olores son más ligeros que el agua, pero más densos que el aire. Esto se hace evidente[554] cuando algo obstaculiza la respiración y hacemos entrar el aire violentamente hacia nosotros, entonces no se filtra ningún olor y entra solo el aire privado de olores. **[67a]**
Por tanto, dos grupos, que carecen de nombre, dan origen a la diversidad de olores, ya que no componen una pluralidad definida de especies simples[555]. Pero, de los dos únicos que aquí son discernibles, denominamos a uno agradable y a otro desagradable[556]. Este irrita y violenta toda la cavidad que se extiende en nosotros entre la cabeza y el ombligo[557], mientras que aquel la suaviza y la restituye amablemente a su estado natural[558].
Al examinar nuestro tercer sentido, **[67b]** el oído, debemos decir por qué causas[559] se producen las impresiones que le

παθήματα, λεκτέον. ὅλως μὲν οὖν φωνὴν θῶμεν τὴν δι' ὤτων ὑπ' ἀέρος ἐγκεφάλου τε καὶ αἵματος μέχρι ψυχῆς πληγὴν διαδιδομένην, τὴν δὲ ὑπ' αὐτῆς κίνησιν, ἀπὸ τῆς κεφαλῆς μὲν ἀρχομένην, τελευτῶσαν δὲ περὶ τὴν τοῦ ἥπατος ἕδραν, ἀκοήν· ὅση δ' αὐτῆς ταχεῖα, ὀξεῖαν, ὅση δὲ βραδυτέρα, βαρυτέραν· τὴν δὲ ὁμοίαν ὁμαλήν τε καὶ λείαν, τὴν δὲ ἐναντίαν **[67c]** τραχεῖαν· μεγάλην δὲ τὴν πολλήν, ὅση δὲ ἐναντία, σμικράν. τὰ δὲ περὶ συμφωνίας αὐτῶν ἐν τοῖς ὕστερον λεχθησομένοις ἀνάγκη ῥηθῆναι.

Τέταρτον δὴ λοιπὸν ἔτι γένος ἡμῖν αἰσθητικόν, ὃ διελέσθαι δεῖ συχνὰ ἐν ἑαυτῷ ποικίλματα κεκτημένον, ἃ σύμπαντα μὲν χρόας ἐκαλέσαμεν, φλόγα τῶν σωμάτων ἑκάστων ἀπορρέουσαν, ὄψει σύμμετρα μόρια ἔχουσαν πρὸς αἴσθησιν· ὄψεως δ' ἐν τοῖς πρόσθεν αὐτὸ περὶ τῶν αἰτίων τῆς γενέσεως **[67d]** ἐρρήθη. τῇδ' οὖν τῶν χρωμάτων πέρι μάλιστα εἰκὸς πρέποι τ' ἂν ἐπιεικεῖ λόγῳ διεξελθεῖν· τὰ φερόμενα ἀπὸ τῶν ἄλλων μόρια ἐμπίπτοντά τε εἰς τὴν ὄψιν τὰ μὲν ἐλάττω, τὰ δὲ μείζω, τὰ δ' ἴσα τοῖς αὐτῆς τῆς ὄψεως μέρεσιν εἶναι· τὰ μὲν οὖν ἴσα ἀναίσθητα, ἃ δὴ καὶ διαφανῆ λέγομεν, τὰ δὲ μείζω καὶ ἐλάττω, τὰ μὲν συγκρίνοντα, τὰ δὲ διακρίνοντα αὐτήν, τοῖς περὶ τὴν σάρκα θερμοῖς καὶ ψυχροῖς καὶ τοῖς **[67e]** περὶ τὴν γλῶτταν στρυφνοῖς, καὶ ὅσα θερμαντικὰ ὄντα δριμέα ἐκαλέσαμεν, ἀδελφὰ εἶναι, τά τε λευκὰ καὶ τὰ μέλανα, ἐκείνων παθήματα γεγονότα ἐν ἄλλῳ γένει τὰ αὐτά, φανταζόμενα δὲ ἄλλα διὰ ταύτας τὰς αἰτίας. οὕτως οὖν αὐτὰ προσρητέον· τὸ μὲν διακριτικὸν τῆς ὄψεως λευκόν, τὸ δ' ἐναντίον αὐτοῦ μέλαν, τὴν δὲ ὀξυτέραν φορὰν καὶ γένους πυρὸς ἑτέρου προσπίπτουσαν καὶ διακρίνουσαν τὴν ὄψιν μέχρι τῶν ὀμμάτων, αὐτάς τε τῶν ὀφθαλμῶν τὰς

corresponden. En general, admitamos que el sonido es el choque transmitido a través de los oídos por el aire, el cerebro y la sangre hasta el alma, y que el movimiento iniciado por ese choque, que comienza en la cabeza y termina en la región del hígado[560], es la audición. Si el movimiento es rápido, el sonido es agudo; si es más lento, más grave. Si es uniforme, el sonido es homogéneo y suave; el contrario es áspero. **[67c]** Si es grande, el sonido es fuerte; y el contrario es débil. En lo referente a la armonía de los sonidos, será preciso hablar de ella en lo que tratemos más adelante[561].

Nos queda aún una cuarta especie sensitiva que debemos dividir, ya que posee en sí numerosas variedades que, todas juntas, llamamos colores. De cada uno de los cuerpos emana una llama que posee partículas proporcionales a la vista para producir la percepción[562]. En nuestras exposiciones anteriores[563] se habló de las causas del origen de la visión. **[67d]** Por consiguiente, acerca de los colores, lo más verosímil y conveniente para un discurso apropiado sería referirnos ahora a lo siguiente[564]. Las partículas que proceden de los otros cuerpos y que caen sobre la visión, unas son más pequeñas, otras más grandes y otras iguales a las partículas de la visión misma. Las iguales son imperceptibles, las que llamamos justamente transparentes. Las que son mayores y menores, las unas contraen la visión y las otras la dilatan, son hermanas[565] de las calientes y frías en la carne y de **[67e]** las astringentes en la lengua, así como de todas las partículas que llamamos agrias[566] por producir calor. Las blancas y las negras, aunque son las mismas afecciones que ellas, se generan en un género distinto, pero parecen diferentes[567] por las razones que vamos a dar. Hay que designarlas, por tanto, de este modo: a lo que dilata la visión, blanco, y a su contrario, negro.

El movimiento más agudo de otra especie de fuego[568], cuando cae sobre la visión y lo dilata hasta los ojos, abre con violencia

διεξόδους **[68a]** βίᾳ διωθοῦσαν καὶ τήκουσαν, πῦρ μὲν ἀθρόον καὶ ὕδωρ, ὃ δάκρυον καλοῦμεν, ἐκεῖθεν ἐκχέουσαν, αὐτὴν δὲ οὖσαν πῦρ ἐξ ἐναντίας ἀπαντῶσαν, καὶ τοῦ μὲν ἐκπηδῶντος πυρὸς οἷον ἀπ' ἀστραπῆς, τοῦ δ' εἰσιόντος καὶ περὶ τὸ νοτερὸν κατασβεννυμένου, παντοδαπῶν ἐν τῇ κυκήσει ταύτῃ γιγνομένων χρωμάτων, μαρμαρυγὰς μὲν τὸ πάθος προσείπομεν, τὸ δὲ τοῦτο ἀπεργαζόμενον λαμπρόν τε καὶ στίλβον **[68b]** ἐπωνομάσαμεν. τὸ δὲ τούτων αὖ μεταξὺ πυρὸς γένος, πρὸς μὲν τὸ τῶν ὀμμάτων ὑγρὸν ἀφικνούμενον καὶ κεραννύμενον αὐτῷ, στίλβον δὲ οὔ· τῇ δὲ διὰ τῆς νοτίδος αὐγῇ τοῦ πυρὸς μειγνυμένου χρῶμα ἔναιμον παρασχομένῃ, τοὔνομα ἐρυθρὸν λέγομεν. λαμπρόν τε ἐρυθρῷ λευκῷ τε μειγνύμενον ξανθὸν γέγονεν· τὸ δὲ ὅσον μέτρον ὅσοις, οὐδ' εἴ τις εἰδείη, νοῦν ἔχει τὸ λέγειν, ὧν μήτε τινὰ ἀνάγκην μήτε τὸν εἰκότα λόγον καὶ μετρίως ἄν τις εἰπεῖν εἴη δυνατός. ἐρυθρὸν δὲ δὴ **[68c]** μέλανι λευκῷ τε κραθὲν ἁλουργόν· ὄρφνινον δέ, ὅταν τούτοις μεμειγμένοις καυθεῖσίν τε μᾶλλον συγκραθῇ μέλαν. πυρρὸν δὲ ξανθοῦ τε καὶ φαιοῦ κράσει γίγνεται, φαιὸν δὲ λευκοῦ τε καὶ μέλανος, τὸ δὲ ὠχρὸν λευκοῦ ξανθῷ μειγνυμένου. λαμπρῷ δὲ λευκὸν συνελθὸν καὶ εἰς μέλαν κατακορὲς ἐμπεσὸν κυανοῦν χρῶμα ἀποτελεῖται, κυανοῦ δὲ λευκῷ κεραννυμένου γλαυκόν, πυρροῦ δὲ μέλανι πράσιον. τὰ δὲ **[68d]** ἄλλα ἀπὸ τούτων σχεδὸν δῆλα αἷς ἂν ἀφομοιούμενα μείξεσιν διασῴζοι τὸν εἰκότα μῦθον. εἰ δέ τις τούτων ἔργῳ σκοπούμενος βάσανον λαμβάνοι, τὸ τῆς ἀνθρωπίνης καὶ θείας φύσεως ἠγνοηκὼς ἂν εἴη διάφορον, ὅτι θεὸς μὲν τὰ πολλὰ εἰς ἓν συγκεραννύναι

los conductos mismos de los ojos y **[68a]** los disuelve[569], haciendo derramarse desde allí una masa de fuego y agua que llamamos lágrima. Este movimiento, que es el mismo fuego, se encuentra con el fuego que avanza en sentido contrario. Cuando este último fuego sale hacia fuera como un relámpago, mientras que el otro entra en el ojo y se apaga en la humedad y, en esta agitación, nacen múltiples colores, llamamos a esta impresión destello, y a lo que la produjo le damos el nombre de brillante y resplandeciente[570]. **[68b]** Por otra parte, cuando el género de fuego intermedio entre ellos llega a la humedad de los ojos y se mezcla con ella, aunque no resplandezca[571], produce, en virtud del brillo del fuego mezclado con la humedad, un color como la sangre, al que damos el nombre de rojo[572]. El brillante mezclado con el rojo y el blanco da lugar al amarillo. En cuanto a la proporción de colores en esta mezcla, aun si alguien lo supiera, no sería sensato decirla, ya que nadie sería medianamente capaz de mostrar alguna necesidad de ella ni tampoco de ofrecer una explicación verosímil[573].

El rojo, **[68c]** combinado con el negro y el blanco, da el púrpura[574]. Pero el gris pardo se produce cuando a estos, que han sido mezclados y quemados, se les añade más negro. El rojizo nace de la mezcla del amarillo y el gris; el gris de la mezcla del blanco y el negro; y el ocre claro del blanco mezclado con el amarillo. El blanco, cuando se une al brillante y se sumerge[575] en un negro intenso, produce el color azul oscuro. Del azul oscuro mezclado con el blanco se obtiene el verdemar, y del rojizo con el negro el verde claro[576]. **[68d]** Es casi evidente a partir de estos ejemplos con qué mezclas[577] habría que asimilarlos para salvar el mito verosímil. Sin embargo, si alguien pretendiera obtener una prueba[578] para observar en los hechos estos asuntos, ignoraría la diferencia entre la naturaleza humana y la divina, porque solo

καὶ πάλιν ἐξ ἑνὸς εἰς πολλὰ διαλύειν ἱκανῶς ἐπιστάμενος ἅμα καὶ δυνατός, ἀνθρώπων δὲ οὐδεὶς οὐδέτερα τούτων ἱκανὸς οὔτε ἔστι νῦν οὔτε εἰς αὖθίς ποτε ἔσται. **[68e]**
Ταῦτα δὴ πάντα τότε ταύτῃ πεφυκότα ἐξ ἀνάγκης ὁ τοῦ καλλίστου τε καὶ ἀρίστου δημιουργὸς ἐν τοῖς γιγνομένοις παρελάμβανεν, ἡνίκα τὸν αὐτάρκη τε καὶ τὸν τελεώτατον θεὸν ἐγέννα, χρώμενος μὲν ταῖς περὶ ταῦτα αἰτίαις ὑπηρετούσαις, τὸ δὲ εὖ τεκταινόμενος ἐν πᾶσιν τοῖς γιγνομένοις αὐτός. διὸ δὴ χρὴ δύ' αἰτίας εἴδη διορίζεσθαι, τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον, καὶ τὸ μὲν θεῖον ἐν ἅπασιν ζητεῖν **[69a]** κτήσεως ἕνεκα εὐδαίμονος βίου, καθ' ὅσον ἡμῶν ἡ φύσις ἐνδέχεται, τὸ δὲ ἀναγκαῖον ἐκείνων χάριν, λογιζόμενον ὡς ἄνευ τούτων οὐ δυνατὰ αὐτὰ ἐκεῖνα ἐφ' οἷς σπουδάζομεν μόνα κατανοεῖν οὐδ' αὖ λαβεῖν οὐδ' ἄλλως πως μετασχεῖν.
Ὅτ' οὖν δὴ τὰ νῦν οἷα τέκτοσιν ἡμῖν ὕλη παράκειται τὰ τῶν αἰτίων γένη διυλασμένα[17], ἐξ ὧν τὸν ἐπίλοιπον λόγον δεῖ συνυφανθῆναι, πάλιν ἐπ' ἀρχὴν ἐπανέλθωμεν διὰ βραχέων, ταχύ τε εἰς ταὐτὸν πορευθῶμεν ὅθεν δεῦρο ἀφικόμεθα, **[69b]** καὶ τελευτὴν ἤδη κεφαλήν τε τῷ μύθῳ πειρώμεθα ἁρμόττουσαν ἐπιθεῖναι τοῖς πρόσθεν. ὥσπερ γὰρ οὖν καὶ κατ' ἀρχὰς ἐλέχθη, ταῦτα ἀτάκτως ἔχοντα ὁ θεὸς ἐν ἑκάστῳ τε αὐτῷ πρὸς αὑτὸ καὶ πρὸς ἄλληλα συμμετρίας ἐνεποίησεν, ὅσας τε καὶ ὅπῃ δυνατὸν ἦν ἀνάλογα καὶ σύμμετρα εἶναι. τότε γὰρ οὔτε τούτων, ὅσον μὴ τύχῃ, τι μετεῖχεν, οὔτε τὸ παράπαν ὀνομάσαι τῶν νῦν ὀνομαζομένων

17 διυλασμένα (WY 1812) : διυλισμένα (F) : διυφισμένα A (φι in ras. et λι supra lin. A[2])

un dios sabe suficientemente y es capaz al mismo tiempo de mezclar lo múltiple en lo uno y, al contrario, de disolver lo uno en lo múltiple[579], pero ningún hombre es capaz de hacer ninguna de estas dos cosas, ni ahora ni lo será nunca en el futuro[580]. **[68e]**

El demiurgo de lo más bello y mejor[581] entre los generados admitió entonces todas estas cosas que así nacieron por necesidad[582], cuando engendró al dios autosuficiente y más perfecto[583]. Si bien se sirve de las causas acerca de ellas como auxiliares, fue él mismo quien construyó el bien en todas las cosas generadas[584]. Por lo que es preciso distinguir dos especies de causas: una necesaria y otra divina[585]. Debemos buscar en todas las cosas la especie divina **[69a]** para adquirir una vida feliz en la medida en que nuestra naturaleza lo permita[586]. La especie necesaria debe buscarse en vista de aquellas, ya que consideramos que sin las causas necesarias no es posible comprender las causas divinas mismas, nuestros únicos objetos de aplicación, ni captarlas ni participar en alguna medida de ellas[587].

Así, ahora, al igual que ante los carpinteros la madera, ante nosotros están dispuestos los géneros de causas que constituyen[588] el material, con los que debemos entretejer el resto del discurso. Volvamos de nuevo en pocas palabra al comienzo y regresemos rápidamente al punto mismo desde donde habíamos venido hasta aquí. **[69b]** E intentemos ya dar al mito un fin y una cabeza que se ajuste con lo precedente[589].

Ahora bien, como ya dijimos al comienzo[590], cuando todas las cosas se encontraban en desorden, el dios introdujo en cada una de ellas proporciones en relación consigo mismo y en relación con las demás, todas estas tan proporcionadas y conmensuradas como le fue posible. Pues entonces nada participaba ni de la proporción ni de la medida común[591], a no ser por azar, ni tampoco era en manera alguna digna de

ἀξιόλογον ἦν οὐδέν, οἷον πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ εἴ τι τῶν ἄλλων· ἀλλὰ πάντα ταῦτα **[69c]** πρῶτον διεκόσμησεν, ἔπειτ' ἐκ τούτων πᾶν τόδε συνεστήσατο, ζῷον ἓν ζῷα ἔχον τὰ πάντα ἐν ἑαυτῷ θνητὰ ἀθάνατά τε. καὶ τῶν μὲν θείων αὐτὸς γίγνεται δημιουργός, τῶν δὲ θνητῶν τὴν γένεσιν τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασιν δημιουργεῖν προσέταξεν. οἱ δὲ μιμούμενοι, παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον, τὸ μετὰ τοῦτο θνητὸν σῶμα αὐτῇ περιετόρνευσαν ὄχημά τε πᾶν τὸ σῶμα ἔδοσαν ἄλλο τε εἶδος ἐν αὐτῷ ψυχῆς προσῳκοδόμουν τὸ θνητόν, δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ **[69d]** παθήματα ἔχον, πρῶτον μὲν ἡδονήν, μέγιστον κακοῦ δέλεαρ, ἔπειτα λύπας, ἀγαθῶν φυγάς, ἔτι δ' αὖ θάρρος καὶ φόβον, ἄφρονε συμβούλω, θυμὸν δὲ δυσπαραμύθητον, ἐλπίδα δ' εὐπαράγωγον· αἰσθήσει δὲ ἀλόγῳ καὶ ἐπιχειρητῇ παντὸς ἔρωτι συγκερασάμενοι ταῦτα, ἀναγκαίως τὸ θνητὸν γένος συνέθεσαν. καὶ διὰ ταῦτα δὴ σεβόμενοι μιαίνειν τὸ θεῖον, ὅτι μὴ πᾶσα ἦν ἀνάγκη, χωρὶς ἐκείνου κατοικίζουσιν εἰς **[69e]** ἄλλην τοῦ σώματος οἴκησιν τὸ θνητόν, ἰσθμὸν καὶ ὅρον διοικοδομήσαντες τῆς τε κεφαλῆς καὶ τοῦ στήθους, αὐχένα μεταξὺ τιθέντες, ἵν' εἴη χωρίς. ἐν δὴ τοῖς στήθεσιν καὶ τῷ καλουμένῳ θώρακι τὸ τῆς ψυχῆς θνητὸν γένος ἐνέδουν. καὶ ἐπειδὴ τὸ μὲν ἄμεινον αὐτῆς, τὸ δὲ χεῖρον ἐπεφύκει, διοικοδομοῦσι τοῦ θώρακος αὖ τὸ κύτος, διορίζοντες οἷον **[70a]** γυναικῶν, τὴν δὲ ἀνδρῶν χωρὶς οἴκησιν, τὰς φρένας διάφραγμα εἰς τὸ μέσον αὐτῶν τιθέντες. τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ, φιλόνικον ὄν,

recibir alguno de los nombres que actualmente les atribuimos, como fuego, agua o alguno de los otros nombres de este género[592]. Pero [69c] el dios primero ordenó todas estas cosas, y luego de ellas constituyó este universo, viviente único que contiene en sí mismo a todos los vivientes mortales e inmortales. Y de los vivientes divinos llega a ser él mismo el demiurgo, mientras que la generación de los vivientes mortales[593] la confió llevar a cabo a sus propios hijos.

Y estos últimos, a imitación de su padre, cuando recibieron[594] el principio inmortal del alma, le forjaron[595] un cuerpo mortal alrededor y le dieron como vehículo la totalidad del cuerpo[596]. Además, edificaron en este último otra especie de alma, la mortal, que tiene en sí pasiones terribles e inevitables: [69d] en primer lugar el placer, el mayor reclamo al mal, después, los dolores, que nos hacen huir de los bienes, además, la osadía y el temor, dos consejeros insensatos, el arrebato, difícil de apaciguar[597], y la esperanza, fácil de extraviar. Ellos mezclaron estas pasiones con la sensación irracional y el deseo que todo lo intenta[598], y constituyeron por sometimiento a la necesidad[599] la especie mortal.

Y, precisamente por esto, como ellos temían mancillar la especie divina, a menos que fuera totalmente necesario[600], instalaron la especie mortal [69e] en otra residencia del cuerpo separada de aquella, y edificaron un istmo y un límite entre la cabeza y el pecho, el cuello, que colocaron entre los dos para que estuvieran separados. Establecieron entonces en el pecho y en lo que llamamos tórax[601] la especie mortal del alma. Y puesto que una porción de esta alma era por naturaleza mejor y otra peor, edificaron en la cavidad del tórax una nueva separación, como se mantienen separadas [70a] las habitaciones de las mujeres de las de los hombres[602], y colocaron en medio el diafragma como tabique.

κατῴκισαν ἐγγυτέρω τῆς κεφαλῆς μεταξὺ τῶν φρενῶν τε καὶ αὐχένος, ἵνα τοῦ λόγου κατήκοον ὂν κοινῇ μετ' ἐκείνου βίᾳ τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν κατέχοι γένος, ὁπότ' ἐκ τῆς ἀκροπόλεως τῷ τ' ἐπιτάγματι καὶ λόγῳ μηδαμῇ πείθεσθαι ἑκὸν ἐθέλοι· τὴν δὲ δὴ καρδίαν **[70b]** ἅμμα τῶν φλεβῶν καὶ πηγὴν τοῦ περιφερομένου κατὰ πάντα τὰ μέλη σφοδρῶς αἵματος εἰς τὴν δορυφορικὴν οἴκησιν κατέστησαν, ἵνα, ὅτε ζέσειεν τὸ τοῦ θυμοῦ μένος, τοῦ λόγου παραγγείλαντος ὥς τις ἄδικος περὶ αὐτὰ γίγνεται πρᾶξις ἔξωθεν ἤ καί τις ἀπὸ τῶν ἔνδοθεν ἐπιθυμιῶν, ὀξέως διὰ πάντων τῶν στενωπῶν πᾶν ὅσον αἰσθητικὸν ἐν τῷ σώματι, τῶν τε παρακελεύσεων καὶ ἀπειλῶν αἰσθανόμενον, γίγνοιτο ἐπήκοον καὶ ἕποιτο πάντῃ, καὶ τὸ βέλτιστον οὕτως ἐν αὐτοῖς **[70c]** πᾶσιν ἡγεμονεῖν ἐῷ. τῇ δὲ δὴ πηδήσει τῆς καρδίας ἐν τῇ τῶν δεινῶν προσδοκίᾳ καὶ τῇ τοῦ θυμοῦ ἐγέρσει, προγιγνώσκοντες ὅτι διὰ πυρὸς ἡ τοιαύτη πᾶσα ἔμελλεν οἴδησις γίγνεσθαι τῶν θυμουμένων, ἐπικουρίαν αὐτῇ μηχανώμενοι τὴν τοῦ πλεύμονος ἰδέαν ἐνεφύτευσαν, πρῶτον μὲν μαλακὴν καὶ ἄναιμον, εἶτα σήραγγας ἐντὸς ἔχουσαν οἷον σπόγγου κατατετρημένας, ἵνα τό τε πνεῦμα καὶ τὸ πῶμα δεχομένη, **[70d]** ψύχουσα, ἀναπνοὴν καὶ ῥᾳστώνην ἐν τῷ καύματι παρέχοι· διὸ δὴ τῆς ἀρτηρίας ὀχετοὺς ἐπὶ τὸν πλεύμονα ἔτεμον, καὶ περὶ τὴν καρδίαν αὐτὸν περιέστησαν οἷον μάλαγμα, ἵν' ὁ θυμὸς ἡνίκα ἐν αὐτῇ ἀκμάζοι, πηδῶσα εἰς ὑπεῖκον καὶ ἀναψυχομένη, πονοῦσα ἧττον, μᾶλλον τῷ λόγῳ μετὰ θυμοῦ δύναιτο ὑπηρετεῖν.

Τὸ δὲ δὴ σίτων τε καὶ ποτῶν ἐπιθυμητικὸν τῆς ψυχῆς καὶ

Así pues, la parte del alma que participa de la valentía y el ardor, que desea vencer[603], la instalaron más cerca de la cabeza, entre el diafragma y el cuello, para que obediente a la razón y junto con ella sometiera por la fuerza al género de los deseos, cuando este no estuviera en absoluto dispuesto a someterse voluntariamente a la orden y la razón que proceden de la acrópolis. Y al corazón, **[70b]** nudo de las venas y fuente de la sangre que circula impetuosamente por todos los miembros[604], lo establecieron en un puesto de guardia[605], para que, cuando bullera la cólera de la parte irascible, porque la razón le anuncia que desde fuera los afecta alguna acción injusta o bien alguna que proviene de los apetitos internos, rápidamente, a través de todos los estrechos[606], todo lo que es sensible en el cuerpo, al percibir las recomendaciones y amenazas, llegue a oírlas y las siga en todo, y permita así que la parte mejor **[70c]** domine a todos los miembros[607].

Pero, como previeron que, en el latido del corazón ante la expectativa de peligros y cuando la cólera se despierta[608], toda esta hinchazón de los encolerizados se produce por acción del fuego, tramaron una ayuda para ella e implantaron en el pecho la figura del pulmón[609] que, al principio, era blando y sin sangre y, después, poseía concavidades en su interior, agujereadas como una esponja[610] para que, al recibir el aire y la bebida[611], **[70d]** enfriara el corazón y le proporcionara aliento y descanso en su quemadura. Por eso, cortaron los canales de la tráquea en dirección al pulmón, y a este lo pusieron alrededor del corazón como una almohada, para que, cuando el arrebato floreciera en el corazón, este latiera sobre algo que cede[612] y se refrescara[613], de ahí que se fatigue menos y pueda servir más a la razón junto con el arrebato.

Por otra parte, a la especie del alma que siente apetito[614] de comidas y bebidas y de todo aquello que es necesario por la

ὅσων ἔνδειαν διὰ τὴν τοῦ σώματος ἴσχει φύσιν, τοῦτο **[70e]** εἰς τὸ μεταξὺ τῶν τε φρενῶν καὶ τοῦ πρὸς τὸν ὀμφαλὸν ὅρου κατῴκισαν, οἷον φάτνην ἐν ἅπαντι τούτῳ τῷ τόπῳ τῇ τοῦ σώματος τροφῇ τεκτηνάμενοι· καὶ κατέδησαν δὴ τὸ τοιοῦτον ἐνταῦθα ὡς θρέμμα ἄγριον, τρέφειν δὲ συνημμένον ἀναγκαῖον, εἴπερ τι μέλλοι ποτὲ θνητὸν ἔσεσθαι γένος. ἵν' οὖν ἀεὶ νεμόμενον πρὸς φάτνῃ καὶ ὅτι πορρωτάτω τοῦ βουλευομένου κατοικοῦν, θόρυβον καὶ βοὴν ὡς ἐλαχίστην παρέχον, **[71a]** τὸ κράτιστον καθ' ἡσυχίαν περὶ τοῦ πᾶσι κοινῇ καὶ ἰδίᾳ συμφέροντος ἐῷ βουλεύεσθαι, διὰ ταῦτα ἐνταῦθ' ἔδοσαν αὐτῷ τὴν τάξιν. εἰδότες δὲ αὐτὸ ὡς λόγου μὲν οὔτε συνήσειν ἔμελλεν, εἴ τέ πῃ καὶ μεταλαμβάνοι τινὸς αὐτῶν αἰσθήσεως, οὐκ ἔμφυτον αὐτῷ τὸ μέλειν τινῶν ἔσοιτο λόγων, ὑπὸ δὲ εἰδώλων καὶ φαντασμάτων νυκτός τε καὶ μεθ' ἡμέραν μάλιστα ψυχαγωγήσοιτο, τούτῳ δὴ θεὸς ἐπιβουλεύσας αὐτῷ τὴν ἥπατος **[71b]** ἰδέαν συνέστησε καὶ ἔθηκεν εἰς τὴν ἐκείνου κατοίκησιν, πυκνὸν καὶ λεῖον καὶ λαμπρὸν καὶ γλυκὺ καὶ πικρότητα ἔχον μηχανησάμενος, ἵνα ἐν αὐτῷ τῶν διανοημάτων ἡ ἐκ τοῦ νοῦ φερομένη δύναμις, οἷον ἐν κατόπτρῳ δεχομένῳ τύπους καὶ κατιδεῖν εἴδωλα παρέχοντι, φοβοῖ μὲν αὐτό, ὁπότε μέρει τῆς πικρότητος χρωμένη συγγενεῖ, χαλεπὴ προσενεχθεῖσα ἀπειλῇ, κατὰ πᾶν ὑπομειγνῦσα ὀξέως τὸ ἧπαρ, χολώδη χρώματα ἐμφαίνοι, συνάγουσά τε πᾶν ῥυσὸν καὶ τραχὺ ποιοῖ, **[71c]** λοβὸν δὲ καὶ δοχὰς πύλας τε τὸ μὲν ἐξ ὀρθοῦ κατακάμπτουσα καὶ συσπῶσα, τὰ δὲ ἐμφράττουσα συγκλείουσά τε, λύπας καὶ ἄσας παρέχοι, καὶ ὅτ' αὖ τἀναντία φαντάσματα ἀποζωγραφοῖ πρᾳότητός τις ἐκ διανοίας ἐπίπνοια, τῆς μὲν πικρότητος ἡσυχίαν παρέχουσα τῷ μήτε κινεῖν μήτε προσάπτεσθαι τῆς

naturaleza del cuerpo[615], la **[70e]** instalaron en el espacio comprendido entre el diafragma y el límite del ombligo, para lo cual fabricaron en todo ese lugar una especie de pesebre[616] para la alimentación del cuerpo. Y allí, precisamente, la ataron como a una criatura salvaje[617] a la que había que alimentar atada, si es que un género mortal iba a existir alguna vez. Para que paciera siempre junto al pesebre y habitara lo más lejos posible de la parte que delibera y, de este modo, causara el menor ruido y alboroto posibles y **[71a]** permitiera que la parte más poderosa[618] deliberara con tranquilidad sobre el interés común tanto del todo como de sus partes[619], por esta razón le asignaron este puesto. Pero como sabían que ella no iba a comprender la razón y que si de algún modo obtuviera alguna percepción de lo razonable, no sería natural a ella ocuparse de algunas razones, sino que de noche y de día se dejaría seducir[620] sobre todo por imágenes y apariciones, así, en consideración de esto, un dios[621] constituyó la figura del hígado para ella **[71b]** y la colocó en su habitáculo. Y lo tramó denso, liso[622], brillante[623] y en posesión de dulzura y amargura[624], para que la fuerza de los pensamientos que procede de la inteligencia, reflejada en él como en un espejo que recibe impresiones y deja ver imágenes, atemorice el hígado. Cuando, al servirse de la parte de amargura[625] que le es congénita y acercarse con dureza y amenazas, la entremezcla rápidamente por todo el hígado y hace aparecer los colores biliosos[626], lo contrae y lo pone todo arrugado y áspero, **[71c]** pliega y contrae el lóbulo, la vesícula y los accesos y, al obstruirlos y cerrarlos, provoca dolores y náuseas. Por otra parte, cuando una inspiración suave que procede del pensamiento dibuja las apariencias contrarias, apacigua su amargura, porque no quiere ni mover ni entrar en contacto con la naturaleza contraria a sí misma. Como se sirve de la

ἐναντίας ἑαυτῇ φύσεως ἐθέλειν, γλυκύτητι δὲ τῇ κατ' ἐκεῖνο συμφύτῳ πρὸς αὐτὸ χρωμένη καὶ πάντα **[71d]** ὀρθὰ καὶ λεῖα αὐτοῦ καὶ ἐλεύθερα ἀπευθύνουσα, ἵλεών τε καὶ εὐήμερον ποιοῖ τὴν περὶ τὸ ἧπαρ ψυχῆς μοῖραν κατῳκισμένην, ἔν τε τῇ νυκτὶ διαγωγὴν ἔχουσαν μετρίαν, μαντείᾳ χρωμένην καθ' ὕπνον, ἐπειδὴ λόγου καὶ φρονήσεως οὐ μετεῖχε. μεμνημένοι γὰρ τῆς τοῦ πατρὸς ἐπιστολῆς οἱ συστήσαντες ἡμᾶς, ὅτε τὸ θνητὸν ἐπέστελλεν γένος ὡς ἄριστον εἰς δύναμιν ποιεῖν, οὕτω δὴ κατορθοῦντες καὶ τὸ φαῦλον **[71e]** ἡμῶν, ἵνα ἀληθείας πῃ προσάπτοιτο, κατέστησαν ἐν τούτῳ τὸ μαντεῖον. ἱκανὸν δὲ σημεῖον ὡς μαντικὴν ἀφροσύνῃ θεὸς ἀνθρωπίνῃ δέδωκεν· οὐδεὶς γὰρ ἔννους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς, ἀλλ' ἢ καθ' ὕπνον τὴν τῆς φρονήσεως πεδηθεὶς δύναμιν ἢ διὰ νόσον, ἢ διά τινα ἐνθουσιασμὸν παραλλάξας. ἀλλὰ συννοῆσαι μὲν ἔμφρονος τά τε ῥηθέντα ἀναμνησθέντα ὄναρ ἢ ὕπαρ ὑπὸ τῆς μαντικῆς τε καὶ ἐνθουσιαστικῆς φύσεως, καὶ ὅσα ἂν φαντάσματα **[72a]** ὀφθῇ, πάντα λογισμῷ διελέσθαι ὅπῃ τι σημαίνει καὶ ὅτῳ μέλλοντος ἢ παρελθόντος ἢ παρόντος κακοῦ ἢ ἀγαθοῦ· τοῦ δὲ μανέντος ἔτι τε ἐν τούτῳ μένοντος οὐκ ἔργον τὰ φανέντα καὶ φωνηθέντα ὑφ' ἑαυτοῦ κρίνειν, ἀλλ' εὖ καὶ πάλαι λέγεται τὸ πράττειν καὶ γνῶναι τά τε αὑτοῦ καὶ ἑαυτὸν σώφρονι μόνῳ προσήκειν. ὅθεν δὴ καὶ τὸ τῶν προφητῶν γένος ἐπὶ **[72b]** ταῖς ἐνθέοις μαντείαις κριτὰς ἐπικαθιστάναι νόμος· οὓς μάντεις αὐτοὺς ὀνομάζουσίν τινες, τὸ πᾶν ἠγνοηκότες ὅτι τῆς δι' αἰνιγμῶν οὗτοι φήμης καὶ φαντάσεως ὑποκριταί, καὶ οὔτι μάντεις, προφῆται δὲ μαντευομένων δικαιότατα ὀνομάζοιντ' ἄν.

dulzura que está naturalmente en el hígado, endereza todas sus partes [71d] rectas, lisas y libres. Hace agradable y dichosa la parte del alma que habita alrededor del hígado, pasa una noche sosegada y utiliza la adivinación durante el sueño, ya que no participa de la razón ni de la prudencia.

En efecto, como aquellos que nos habían constituido se acordaban del mandato del padre cuando ordenó producir el género mortal lo mejor posible, enderezaban también así la parte baja [71e] de nosotros, para que, de alguna manera, entrara en contacto con la verdad, establecieron en esta parte la sede de la adivinación[627].

Un indicio[628] suficiente de esto es que dios otorgó la adivinación a la insensatez humana, ya que nadie que esté en su sano juicio puede alcanzar la adivinación inspirada y verdadera, sino cuando, durante el sueño, está trabada su facultad racional o cuando se aparta de ella a causa de una enfermedad o de algún entusiasmo[629]. Sin embargo, corresponde al hombre prudente, tras habérselo recordado, comprender lo que dijo en el sueño o en la vigilia por efecto de la naturaleza adivinatoria y entusiástica, [72a] y explicar con el razonamiento todas las apariciones que han sido vistas, de qué manera y a quién indican un mal o un bien futuro, pasado o presente. No es tarea del que está en trance y permanece aún en él juzgar lo que se le apareció o lo que él mismo pronunció, sino que es correcta la sentencia que dice que solo es propio del prudente el hacer y conocer lo suyo y a sí mismo[630]. Por lo que, precisamente, la costumbre estableció la clase de los profetas[631] como [72b] jueces en lo relativo a los oráculos inspirados. A estos algunos les llaman adivinos, porque ignoran del todo que son intérpretes de las palabras y apariciones por medio de enigmas, pero de ningún modo adivinos, sino que se denominarían, con mayor justicia, profetas de lo que la adivinación

Ἡ μὲν οὖν φύσις ἥπατος διὰ ταῦτα τοιαύτη τε καὶ ἐν τόπῳ ᾧ λέγομεν πέφυκε, χάριν μαντικῆς· καὶ ἔτι μὲν δὴ ζῶντος ἑκάστου τὸ τοιοῦτον σημεῖα ἐναργέστερα ἔχει, στερηθὲν δὲ τοῦ ζῆν γέγονε τυφλὸν καὶ τὰ μαντεῖα ἀμυδρότερα **[72c]** ἔσχεν τοῦ τι σαφὲς σημαίνειν. ἡ δ' αὖ τοῦ γείτονος αὐτῷ σύστασις καὶ ἕδρα σπλάγχνου γέγονεν ἐξ ἀριστερᾶς χάριν ἐκείνου, τοῦ παρέχειν αὐτὸ λαμπρὸν ἀεὶ καὶ καθαρόν, οἷον κατόπτρῳ παρεσκευασμένον καὶ ἕτοιμον ἀεὶ παρακείμενον ἐκμαγεῖον. διὸ δὴ καὶ ὅταν τινὲς ἀκαθαρσίαι γίγνωνται διὰ νόσους σώματος περὶ τὸ ἧπαρ, πάντα ἡ σπληνὸς καθαίρουσα αὐτὰ δέχεται μανότης, ἅτε κοίλου καὶ ἀναίμου ὑφανθέντος· **[72d]** ὅθεν πληρούμενος τῶν ἀποκαθαιρομένων μέγας καὶ ὕπουλος αὐξάνεται, καὶ πάλιν, ὅταν καθαρθῇ τὸ σῶμα, ταπεινούμενος εἰς ταὐτὸν συνίζει.

Τὰ μὲν οὖν περὶ ψυχῆς, ὅσον θνητὸν ἔχει καὶ ὅσον θεῖον, καὶ ὅπῃ καὶ μεθ' ὧν καὶ δι' ἃ χωρὶς ᾠκίσθη, τὸ μὲν ἀληθὲς ὡς εἴρηται, θεοῦ συμφήσαντος τότ' ἂν οὕτως μόνως διισχυριζοίμεθα· τό γε μὴν εἰκὸς ἡμῖν εἰρῆσθαι, καὶ νῦν καὶ ἔτι μᾶλλον ἀνασκοποῦσι διακινδυνευτέον τὸ φάναι καὶ πεφάσθω. **[72e]** τὸ δ' ἑξῆς δὴ τούτοισιν κατὰ ταὐτὰ μεταδιωκτέον· ἦν δὲ τὸ τοῦ σώματος ἐπίλοιπον ᾗ γέγονεν. ἐκ δὴ λογισμοῦ τοιοῦδε συνίστασθαι μάλιστ' ἂν αὐτὸ πάντων πρέποι. τὴν ἐσομένην ἐν ἡμῖν ποτῶν καὶ ἐδεστῶν ἀκολασίαν ᔖδεσαν οἱ συντιθέντες ἡμῶν τὸ γένος, καὶ ὅτι τοῦ μετρίου

anuncia. Así pues, por estas razones la naturaleza del hígado es de tal tipo y está situada en el lugar que dijimos, en función de la adivinación. Además, mientras cada criatura[632] es aún viviente, proporciona los signos más claros, pero, una vez privado de la vida, se vuelve ciego y sus signos adivinatorios son demasiado confusos [72c] como para indicar algo evidente[633]. Por otra parte, la constitución y situación de la víscera vecina[634] al hígado se halla a su izquierda y en función de él, para mantenerlo siempre brillante y limpio, como un instrumento fabricado para limpiar un espejo y siempre listo colocado junto a él. Precisamente por esto, cuando a causa de enfermedades del cuerpo se originan algunas impurezas alrededor del hígado, la porosidad del bazo las asimila y purifica completamente, ya que su tejido[635] es hueco y sin sangre[636]. [72d] De ahí que, cuando se llena de las impurezas que ha suprimido, aumente de tamaño y se supure por dentro, y, a su vez, cuando el cuerpo se ha purgado, disminuye y vuelve a su tamaño originario.

Así pues, en lo que concierne al alma, cuánto tiene de mortal y cuánto de divino, de qué manera, junto con qué y por qué causas ha recibido estancias separadas, solo podríamos sostener que así como se ha dicho es verdadero, si un dios nos lo confirmara. Sin embargo, ahora que hemos examinado más atentamente aún la cuestión, hemos de arriesgarnos a afirmar que lo que hemos expuesto es al menos verosímil, y lo confirmamos. [72e]

Ahora bien, lo que sigue inmediatamente a estas cuestiones debemos perseguirlo del mismo modo: se trataba[637] de explicar cómo surgió el resto del cuerpo. Convendría que la exposición de su constitución, de entre todas, fuera lo más posible a partir del siguiente razonamiento. Los que constituyeron nuestra especie conocían que en nosotros iba a darse intemperancia con las bebidas y comidas y que por glotonería

καὶ ἀναγκαίου διὰ μαργότητα πολλῷ χρησοίμεθα πλέονι· ἵν' οὖν μὴ φθορὰ διὰ νόσους ὀξεῖα γίγνοιτο καὶ ἀτελὲς τὸ γένος εὐθὺς **[73a]** τὸ θνητὸν τελευτῷ, ταῦτα προορώμενοι τῇ τοῦ περιγενησομένου πώματος ἐδέσματός τε ἕξει τὴν ὀνομαζομένην κάτω κοιλίαν ὑποδοχὴν ἔθεσαν, εἵλιξάν τε πέριξ τὴν τῶν ἐντέρων γένεσιν, ὅπως μὴ ταχὺ διεκπερῶσα ἡ τροφὴ ταχὺ πάλιν τροφῆς ἑτέρας δεῖσθαι τὸ σῶμα ἀναγκάζοι, καὶ παρέχουσα ἀπληστίαν, διὰ γαστριμαργίαν ἀφιλόσοφον καὶ ἄμουσον πᾶν ἀποτελοῖ τὸ γένος, ἀνυπήκοον τοῦ θειοτάτου τῶν παρ' ἡμῖν. **[73b]**

Τὸ δὲ ὀστῶν καὶ σαρκῶν καὶ τῆς τοιαύτης φύσεως πέρι πάσης ὧδε ἔσχεν. τούτοις σύμπασιν ἀρχὴ μὲν ἡ τοῦ μυελοῦ γένεσις· οἱ γὰρ τοῦ βίου δεσμοί, τῆς ψυχῆς τῷ σώματι συνδουμένης, ἐν τούτῳ διαδούμενοι κατερρίζουν τὸ θνητὸν γένος· αὐτὸς δὲ ὁ μυελὸς γέγονεν ἐξ ἄλλων. τῶν γὰρ τριγώνων ὅσα πρῶτα ἀστραβῆ καὶ λεῖα ὄντα πῦρ τε καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ γῆν δι' ἀκριβείας μάλιστα ἦν παρασχεῖν δυνατά, ταῦτα ὁ θεὸς ἀπὸ τῶν ἑαυτῶν ἕκαστα γενῶν χωρὶς **[73c]** ἀποκρίνων, μειγνὺς δὲ ἀλλήλοις σύμμετρα, πανσπερμίαν παντὶ θνητῷ γένει μηχανώμενος, τὸν μυελὸν ἐξ αὐτῶν ἀπηργάσατο, καὶ μετὰ ταῦτα δὴ φυτεύων ἐν αὐτῷ κατέδει τὰ τῶν ψυχῶν γένη, σχημάτων τε ὅσα ἔμελλεν αὖ σχήσειν οἷά τε καθ' ἕκαστα εἴδη, τὸν μυελὸν αὐτὸν τοσαῦτα καὶ τοιαῦτα διῃρεῖτο σχήματα εὐθὺς ἐν τῇ διανομῇ τῇ κατ' ἀρχάς. καὶ τὴν μὲν τὸ θεῖον σπέρμα οἷον ἄρουραν μέλλουσαν ἕξειν ἐν αὑτῇ περιφερῆ πανταχῇ πλάσας ἐπωνόμασεν τοῦ μυελοῦ **[73d]** ταύτην τὴν μοῖραν ἐγκέφαλον, ὡς ἀποτελεσθέντος ἑκάστου ζῴου τὸ περὶ τοῦτ' ἀγγεῖον κεφαλὴν γενησόμενον· ὃ δ' αὖ τὸ λοιπὸν καὶ θνητὸν τῆς ψυχῆς ἔμελλε

consumiríamos mucho más de lo que es moderado y necesario. Entonces, para evitar que se produjera una destrucción fulminante por enfermedades y que la especie mortal [73a] llegara a su fin rápidamente sin haber alcanzado su perfección, en previsión de esto, colocaron el receptáculo llamado bajo vientre para recoger la bebida y el alimento sobrantes. Enrollaron alrededor de sí mismos los intestinos para evitar que el alimento, al atravesarlos rápidamente, obligara al cuerpo a necesitar pronto un nueva comida y produjera así un deseo insaciable, lo que por su glotonería habría vuelto a toda la especie humana insensible a la filosofía y a las musas[638], desobediente a lo más divino que hay en nosotros. [73b] En lo que respecta a los huesos, la carne y todas las cosas de naturaleza semejante, sucedió lo siguiente. El origen[639] de todas estas es el nacimiento de la médula. En efecto, mientras el alma está atada al cuerpo, los vínculos de la vida se fijan en la médula para arraigar la especie mortal. Pero la médula misma se originó a partir de otras cosas. Pues bien, de los triángulos primeros, cuantos eran regulares y lisos y capaces de proporcionar fuego, agua, aire y tierra con la máxima exactitud[640], el dios los separó a cada uno de su propio género[641], [73c] los mezcló unos con otros en proporciones definidas y, tramando una simiente universal a toda la especie mortal, fabricó a partir de ellos la médula. Después, implantó y ató a ella las clases de almas. Y, tras esto, en la distribución que hizo al principio dividió la médula misma directamente en tantas y tales figuras cuantas y cuales especies de almas iba a tener a su vez. Y modeló completamente esférica a la que iba a recibir en sí, como un campo arado[642], la simiente divina[643], y llamó [73d] a esta parte de la médula cerebro[644], porque, una vez terminado cada viviente, el vaso[645] alrededor de ella sería la cabeza. Asimismo, dividió la que iba a retener la parte restante y mortal del alma en

καθέξειν, ἅμα στρογγύλα καὶ προμήκη διῃρεῖτο σχήματα, μυελὸν δὲ πάντα ἐπεφήμισεν, καὶ καθάπερ ἐξ ἀγκυρῶν βαλλόμενος ἐκ τούτων πάσης ψυχῆς δεσμοὺς περὶ τοῦτο σύμπαν ἤδη τὸ σῶμα ἡμῶν ἀπηργάζετο, στέγασμα μὲν αὐτῷ πρῶτον συμπηγνὺς περὶ **[73e]** ὅλον ὀστέινον. τὸ δὲ ὀστοῦν συνίστησιν ὧδε. γῆν διαττήσας καθαρὰν καὶ λείαν ἐφύρασε καὶ ἔδευσεν μυελῷ, καὶ μετὰ τοῦτο εἰς πῦρ αὐτὸ ἐντίθησιν, μετ' ἐκεῖνο δὲ εἰς ὕδωρ βάπτει, πάλιν δὲ εἰς πῦρ, αὖθίς τε εἰς ὕδωρ· μεταφέρων δ' οὕτω πολλάκις εἰς ἑκάτερον ὑπ' ἀμφοῖν ἄτηκτον ἀπηργάσατο. καταχρώμενος δὴ τούτῳ περὶ μὲν τὸν ἐγκέφαλον αὐτοῦ σφαῖραν περιετόρνευσεν ὀστείνην, ταύτῃ δὲ στενὴν διέξοδον **[74a]** κατελείπετο· καὶ περὶ τὸν διαυχένιον ἅμα καὶ νωτιαῖον μυελὸν ἐξ αὐτοῦ σφονδύλους πλάσας ὑπέτεινεν οἷον στρόφιγγας, ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς κεφαλῆς, διὰ παντὸς τοῦ κύτους. καὶ τὸ πᾶν δὴ σπέρμα διασῴζων οὕτως λιθοειδεῖ περιβόλῳ συνέφραξεν, ἐμποιῶν ἄρθρα, τῇ θατέρου προσχρώμενος ἐν αὐτοῖς ὡς μέσῃ ἐνισταμένῃ δυνάμει, κινήσεως καὶ κάμψεως ἕνεκα. τὴν δ' αὖ τῆς ὀστείνης φύσεως ἕξιν ἡγησάμενος **[74b]** τοῦ δέοντος κραυροτέραν εἶναι καὶ ἀκαμπτοτέραν, διάπυρόν τ' αὖ γιγνομένην καὶ πάλιν ψυχομένην σφακελίσασαν ταχὺ διαφθερεῖν τὸ σπέρμα ἐντὸς αὑτῆς, διὰ ταῦτα οὕτω τὸ τῶν νεύρων καὶ τὸ τῆς σαρκὸς γένος ἐμηχανᾶτο, ἵνα τῷ μὲν πάντα τὰ μέλη συνδήσας ἐπιτεινομένῳ καὶ ἀνιεμένῳ περὶ τοὺς στρόφιγγας καμπτόμενον τὸ σῶμα καὶ ἐκτεινόμενον παρέχοι, τὴν δὲ σάρκα προβολὴν μὲν καυμάτων, πρόβλημα δὲ χειμώνων, ἔτι δὲ πτωμάτων οἷον τὰ πιλητὰ ἔσεσθαι κτήματα, **[74c]** σώμασιν μαλακῶς καὶ πρᾴως ὑπείκουσαν, θερμὴν δὲ

figuras a la vez redondas y alargadas, y dio al conjunto el nombre de médula. Después tensó de estas, como de anclas, amarras para toda el alma y construyó alrededor de la médula la totalidad de nuestro cuerpo, tras haber previamente solidificado, alrededor de [73e] toda ella, un recubrimiento óseo. Construyó el hueso del siguiente modo. Tamizó tierra pura y lisa, la amasó y mojó con médula. Después de esto, la puso al fuego y, a continuación, la empapó en el agua, nuevamente en el fuego y otra vez en el agua. Así, trasladándola numerosas veces del uno al otro la hizo indisoluble para los dos elementos. Precisamente se sirvió de este material para tornear alrededor de su cerebro una esfera ósea, a la que dejó una salida estrecha. [74a] Después, modeló las vértebras alrededor de la médula del cuello y de la espalda, y las fijó como pivotes, comenzando por la cabeza y siguiendo a lo largo de todo el tronco. De este modo, a fin de conservar la totalidad de la simiente, la cubrió con una envoltura pétrea a la que puso articulaciones, en ellas hizo uso además de la fuerza del segundo elemento como intermediario, para hacer posible el movimiento y la flexión[646].

Por otra parte, como estimó que la contextura de la naturaleza ósea [74b] era más quebradiza y rígida de lo debido y que, al calentarse y volverse a enfriar, se cariaría, provocando con rapidez la destrucción de la simiente que está dentro de ella[647], por esto, ideó la especie de los tendones y la carne del siguiente modo: con la especie de los tendones, que se tensa y relaja alrededor de los pivotes[648], unió todos los miembros, para hacer que el cuerpo fuera flexible y extensible; hizo también que la carne fuera protectora contra las quemaduras, defensa contra los fríos y, además, contra las caídas, ya que cede a los cuerpos blanda y suavemente[649] como lo hacen las prendas de fieltro[650]. [74c] Asimismo, posee dentro de ella una humedad cálida que en verano,

νοτίδα ἐντὸς ἑαυτῆς ἔχουσαν θέρους μὲν ἀνιδίουσαν καὶ νοτιζομένην ἔξωθεν ψῦχος κατὰ πᾶν τὸ σῶμα παρέξειν οἰκεῖον, διὰ χειμῶνος δὲ πάλιν αὖ τούτῳ τῷ πυρὶ τὸν προσφερόμενον ἔξωθεν καὶ περιιστάμενον πάγον ἀμυνεῖσθαι μετρίως. ταῦτα ἡμῶν διανοηθεὶς ὁ κηροπλάστης, ὕδατι μὲν καὶ πυρὶ καὶ γῇ συμμείξας καὶ συναρμόσας, ἐξ ὀξέος καὶ ἁλμυροῦ συνθεὶς **[74d]** ζύμωμα ὑπομείξας αὐτοῖς, σάρκα ἔγχυμον καὶ μαλακὴν συνέστησεν· τὴν δὲ τῶν νεύρων φύσιν ἐξ ὀστοῦ καὶ σαρκὸς ἀζύμου κράσεως μίαν ἐξ ἀμφοῖν μέσην δυνάμει συνεκεράσατο, ξανθῷ χρώματι προσχρώμενος. ὅθεν συντονωτέραν μὲν καὶ γλισχροτέραν σαρκῶν, μαλακωτέραν δὲ ὀστῶν ὑγροτέραν τε ἐκτήσατο δύναμιν νεῦρα· οἷς συμπεριλαβὼν ὁ θεὸς ὀστᾶ καὶ μυελόν, δήσας πρὸς ἄλληλα νεύροις, μετὰ ταῦτα σαρξὶν **[74e]** πάντα αὐτὰ κατεσκίασεν ἄνωθεν. ὅσα μὲν οὖν ἐμψυχότατα τῶν ὀστῶν ἦν, ὀλιγίσταις συνέφραττε σαρξίν, ἃ δ' ἀψυχότατα ἐντός, πλείσταις καὶ πυκνοτάταις, καὶ δὴ κατὰ τὰς συμβολὰς τῶν ὀστῶν, ὅπῃ μήτινα ἀνάγκην ὁ λόγος ἀπέφαινεν δεῖν αὐτὰς εἶναι, βραχεῖαν σάρκα ἔφυσεν, ἵνα μήτε ἐμποδὼν ταῖς καμπαῖσιν οὖσαι δύσφορα τὰ σώματα ἀπεργάζοιντο, ἅτε δυσκίνητα γιγνόμενα, μήτ' αὖ πολλαὶ καὶ πυκναὶ σφόδρα τε ἐν ἀλλήλαις ἐμπεπιλημέναι, διὰ στερεότητα ἀναισθησίαν ἐμποιοῦσαι, δυσμνημονευτότερα καὶ κωφότερα τὰ περὶ τὴν διάνοιαν ποιοῖεν. διὸ δὴ τό τε τῶν μηρῶν καὶ κνημῶν καὶ **[75a]** τὸ περὶ τὴν τῶν ἰσχίων φύσιν τά τε περὶ τὰ τῶν βραχιόνων ὀστᾶ καὶ τὰ τῶν πήχεων, καὶ ὅσα ἄλλα ἡμῶν ἄναρθρα, ὅσα τε ἐντὸς ὀστᾶ δι' ὀλιγότητα ψυχῆς ἐν μυελῷ κενά ἐστιν

por la transpiración, moja el exterior, proporcionando en todo el cuerpo una frescura apropiada; en invierno, en cambio, gracias al fuego que contiene puede rechazar apropiadamente el hielo exterior que la rodea[651].

Con estos pensamientos sobre nosotros, el modelador de cera hizo una mezcla y armonización de agua, fuego y tierra, a la que añadió un fermento compuesto de ácido y sal, [74d] y así constituyó la carne suculenta[652] y blanda. Para la naturaleza de los tendones constituyó una mezcla de hueso y carne sin fermento, cuyas propiedades son intermedias a las de ambos componentes, y utilizó en ella el color dorado[653]. De ahí que los tendones posean las siguientes propiedades: son más tensos y viscosos que la carne, pero también más blandos y húmedos que los huesos. El dios rodeó con los tendones y la carne los huesos y la médula: los ató entre sí con tendones y, después de esto, [74e] cubrió todo con carne desde arriba[654]. A aquellos huesos que contenían más alma los envolvió con muy poca carne, mientras que a los que tenían dentro menos alma los rodeó con una carne más abundante y espesa. Además, en las junturas de los huesos, donde la razón mostraba que no había ninguna necesidad de más, hizo nacer poca carne, para que, por ser un obstáculo para las flexiones, no hiciera a los cuerpos pesados al volver sus movimientos difíciles, ni tampoco que carnes abundantes, espesas y fuertemente apretadas unas con otras produjeran insensibilidad por su solidez y volvieran a la memoria enferma y obtuso al ejercicio del pensamiento. Por lo que los muslos, las piernas y [75a] la zona de las caderas, los huesos de los brazos y de los antebrazos y todos los que en nosotros son inarticulados, todos los huesos que, por la poca cantidad de alma contenida en su médula, están vacíos de inteligencia, todos estos están completamente llenos de carne. En cambio, los que contienen inteligencia están menos

φρονήσεως, ταῦτα πάντα συμπεπλήρωται σαρξίν· ὅσα δὲ ἔμφρονα, ἧττον – εἰ μή πού τινα αὐτὴν καθ' αὑτὴν αἰσθήσεων ἕνεκα σάρκα οὕτω συνέστησεν, οἷον τὸ τῆς γλώττης εἶδος – τὰ δὲ πλεῖστα ἐκείνως· ἡ γὰρ ἐξ ἀνάγκης γιγνομένη καὶ **[75b]** συντρεφομένη φύσις οὐδαμῇ προσδέχεται πυκνὸν ὀστοῦν καὶ σάρκα πολλὴν ἅμα τε αὐτοῖς ὀξυήκοον αἴσθησιν. μάλιστα γὰρ ἂν αὐτὰ πάντων ἔσχεν ἡ περὶ τὴν κεφαλὴν σύστασις, εἴπερ ἅμα συμπίπτειν ἠθελησάτην, καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος σαρκώδη ἔχον ἐφ' ἑαυτῷ καὶ νευρώδη κρατεράν τε κεφαλὴν βίον ἂν διπλοῦν καὶ πολλαπλοῦν καὶ ὑγιεινότερον καὶ ἀλυπότερον τοῦ νῦν κατεκτήσατο. νῦν δὲ τοῖς περὶ τὴν ἡμετέραν γένεσιν δημιουργοῖς, ἀναλογιζομένοις πότερον **[75c]** πολυχρονιώτερον χεῖρον ἢ βραχυχρονιώτερον βέλτιον ἀπεργάσαιντο γένος, συνέδοξεν τοῦ πλείονος βίου, φαυλοτέρου δέ, τὸν ἐλάττονα ἀμείνονα ὄντα παντὶ πάντως αἱρετέον· ὅθεν δὴ μανῷ μὲν ὀστῷ, σαρξὶν δὲ καὶ νεύροις κεφαλήν, ἅτε οὐδὲ καμπὰς ἔχουσαν, οὐ συνεστέγασαν. κατὰ πάντα οὖν ταῦτα εὐαισθητοτέρα μὲν καὶ φρονιμωτέρα, πολὺ δὲ ἀσθενεστέρα παντὸς ἀνδρὸς προσετέθη κεφαλὴ σώματι. τὰ δὲ νεῦρα διὰ **[75d]** ταῦτα καὶ οὕτως ὁ θεὸς ἐπ' ἐσχάτην τὴν κεφαλὴν περιστήσας κύκλῳ περὶ τὸν τράχηλον ἐκόλλησεν ὁμοιότητι, καὶ τὰς σιαγόνας ἄκρας αὐτοῖς συνέδησεν ὑπὸ τὴν φύσιν τοῦ προσώπου· τὰ δ' ἄλλα εἰς ἅπαντα τὰ μέλη διέσπειρε, συνάπτων ἄρθρον ἄρθρῳ. τὴν δὲ δὴ τοῦ στόματος ἡμῶν δύναμιν ὀδοῦσιν καὶ γλώττῃ καὶ χείλεσιν ἕνεκα τῶν ἀναγκαίων καὶ τῶν ἀρίστων διεκόσμησαν οἱ διακοσμοῦντες ᾗ νῦν **[75e]** διατέτακται, τὴν μὲν εἴσοδον τῶν ἀναγκαίων

llenos de carne, excepto cuando el dios constituyó en alguna parte una masa de carne independiente para proporcionar sensaciones, como la especie de la lengua. Pero, la mayoría de las veces, lo hizo de aquella manera. En efecto, la naturaleza que ha nacido y crecido según la necesidad **[75b]** no admite en absoluto una estructura ósea compacta y con abundante carne junto con una percepción aguda. De hecho, sobre todo se habría dado esta combinación de las dos cualidades en la estructura de la cabeza, si ambas hubieran querido coincidir, y el género humano, al tener sobre sí una cabeza carnosa, nervuda y robusta, habría alcanzado una vida el doble o muchas veces más larga, más saludable y menos dolorosa que en la actualidad. En cambio, los demiurgos responsables de nuestro nacimiento, cuando se plantearon si debían construir **[75c]** una especie que viviera más tiempo, pero peor, o una que viviera menos, pero mejor, creyeron que todos debían, sin lugar a dudas, escoger una vida más corta pero mejor antes que una más larga pero peor; por lo que cubrieron la cabeza con un hueso delgado, pero sin carne ni tendones, ya que no tiene puntos de flexión. Por todo esto, se le agregó al cuerpo de todo hombre[655] una cabeza, más sensible e inteligente, pero también mucho más frágil. **[75d]**

Por estas mismas causas y de este modo el dios dispuso los tendones en círculo hasta el extremo de la cabeza y los soldó paralelamente alrededor del cuello, y ató a ellos las extremidades de las mandíbulas debajo del rostro; y el resto lo diseminó en todos los miembros, uniendo articulación con articulación.

En lo que atañe a nuestra boca, los organizadores la aderezaron con dientes, lengua y labios, tal como ahora está dispuesta, a causa de lo necesario y lo mejor, **[75e]** ya que la idearon para entrada de lo necesario y como salida de lo

μηχανώμενοι χάριν, τὴν δ' ἔξοδον τῶν ἀρίστων· ἀναγκαῖον μὲν γὰρ πᾶν ὅσον εἰσέρχεται τροφὴν διδὸν τῷ σώματι, τὸ δὲ λόγων νᾶμα ἔξω ῥέον καὶ ὑπηρετοῦν φρονήσει κάλλιστον καὶ ἄριστον πάντων ναμάτων. τὴν δ' αὖ κεφαλὴν οὔτε μόνον ὀστείνην ψιλὴν δυνατὸν ἐᾶν ἦν διὰ τὴν ἐν ταῖς ὥραις ἐφ' ἑκάτερον ὑπερβολήν, οὔτ' αὖ συσκιασθεῖσαν κωφὴν καὶ ἀναίσθητον διὰ τὸν τῶν σαρκῶν ὄχλον περιιδεῖν γιγνομένην· τῆς δὴ **[76a]** σαρκοειδοῦς φύσεως οὐ καταξηραινομένης λέμμα μεῖζον περιγιγνόμενον ἐχωρίζετο, δέρμα τὸ νῦν λεγόμενον. τοῦτο δὲ διὰ τὴν περὶ τὸν ἐγκέφαλον νοτίδα συνιὸν αὐτὸ πρὸς αὐτὸ καὶ βλαστᾶνον κύκλῳ περιημφιέννυεν τὴν κεφαλήν· ἡ δὲ νοτὶς ὑπὸ τὰς ῥαφὰς ἀνιοῦσα ἦρδε καὶ συνέκλεισεν αὐτὸ ἐπὶ τὴν κορυφήν, οἷον ἅμμα συναγαγοῦσα, τὸ δὲ τῶν ῥαφῶν παντοδαπὸν εἶδος γέγονε διὰ τὴν τῶν περιόδων δύναμιν καὶ τῆς τροφῆς, μᾶλλον μὲν ἀλλήλοις μαχομένων τούτων πλείους, **[76b]** ἧττον δὲ ἐλάττους. τοῦτο δὴ πᾶν τὸ δέρμα κύκλῳ κατεκέντει πυρὶ τὸ θεῖον, τρηθέντος δὲ καὶ τῆς ἰκμάδος ἔξω δι' αὐτοῦ φερομένης τὸ μὲν ὑγρὸν καὶ θερμὸν ὅσον εἰλικρινὲς ἀπῄειν, τὸ δὲ μεικτὸν ἐξ ὧν καὶ τὸ δέρμα ἦν, αἰρόμενον μὲν ὑπὸ τῆς φορᾶς ἔξω μακρὸν ἐτείνετο, λεπτότητα ἴσην ἔχον τῷ κατακεντήματι, διὰ δὲ βραδυτῆτα ἀπωθούμενον ὑπὸ τοῦ περιεστῶτος ἔξωθεν πνεύματος πάλιν ἐντὸς ὑπὸ τὸ δέρμα **[76c]** εἱλλόμενον κατερριζοῦτο· καὶ κατὰ ταῦτα δὴ τὰ πάθη τὸ τριχῶν γένος ἐν τῷ δέρματι πέφυκεν, συγγενὲς μὲν ἱμαντῶδες ὂν αὐτοῦ, σκληρότερον δὲ καὶ πυκνότερον τῇ πιλήσει τῆς ψύξεως, ἣν

mejor. Pues todo lo que entra para dar alimento al cuerpo es necesario, mientras que la corriente de palabras que fluye hacia fuera y está a las órdenes de la inteligencia es la más bella y mejor de todas las corrientes[656].

Sin embargo, ni era posible dejar la cabeza calva, solo ósea, por los excesos climáticos en cada una de las estaciones, ni tampoco permitir que al quedar cubierta por la masa de carne se volviera obtusa e insensible[657]. Ahora bien, **[76a]** como la naturaleza de la carne no se había secado del todo, se desprendió de ella una corteza envolvente[658] más grande, lo que ahora llamamos piel. Entonces, esta piel, a causa de la humedad que rodea el cerebro, al concentrarse sobre sí misma y crecer, revistió circularmente la cabeza. Y la humedad, que subía por debajo de las suturas[659], la irrigó y cerró en la coronilla, como si hubiera atado un nudo[660]. Las variadas formas de suturas se produjeron por la fuerza de las revoluciones del alma y de la alimentación, y son tanto más numerosas cuanto más luchen entre sí, **[76b]** y menos numerosas, cuanto menos[661].

Así pues, la divinidad[662] perforó con fuego toda esta piel en círculo; y cuando por los orificios la humedad[663] se escapaba al exterior a través de la piel, salió de ella todo lo que contenía humedad y calor en estado puro[664]. En cambio, lo que estaba compuesto de los elementos cuya mezcla constituía la piel[665] se elevó por el movimiento y se extendió mucho hacia fuera, por ser tan tenue como la perforación. Sin embargo, a causa de su lentitud, rechazado por el aire que lo rodeaba desde el exterior, se enrolló de nuevo bajo la piel **[76c]** y echó raíces. Por estos procesos nació en la piel el género de los pelos, emparentado con ella por su naturaleza filamentosa, pero más duro y denso a consecuencia de la compresión[666] por enfriamiento que sufre cada pelo cuando, al separarse de la piel, se enfría. De este modo, el que nos

ἀποχωριζομένη δέρματος ἑκάστη θρὶξ ψυχθεῖσα συνεπιλήθη. τούτῳ δὴ λασίαν ἡμῶν ἀπηργάσατο τὴν κεφαλὴν ὁ ποιῶν, χρώμενος μὲν αἰτίοις τοῖς εἰρημένοις, διανοούμενος δὲ ἀντὶ σαρκὸς αὐτὸ δεῖν εἶναι στέγασμα τῆς **[76d]** περὶ τὸν ἐγκέφαλον ἕνεκα ἀσφαλείας κοῦφον καὶ θέρους χειμῶνός τε ἱκανὸν σκιὰν καὶ σκέπην παρέχειν, εὐαισθησίας δὲ οὐδὲν διακώλυμα ἐμποδὼν γενησόμενον. τὸ δ' ἐν τῇ περὶ τοὺς δακτύλους καταπλοκῇ τοῦ νεύρου καὶ τοῦ δέρματος ὀστοῦ τε, συμμειχθὲν ἐκ τριῶν, ἀποξηρανθὲν ἓν κοινὸν συμπάντων σκληρὸν γέγονεν δέρμα, τοῖς μὲν συναιτίοις τούτοις δημιουργηθέν, τῇ δὲ αἰτιωτάτῃ διανοίᾳ τῶν ἔπειτα ἐσομένων ἕνεκα εἰργασμένον. ὡς γάρ ποτε ἐξ ἀνδρῶν γυναῖκες καὶ τἆλλα **[76e]** θηρία γενήσοιντο, ἠπίσταντο οἱ συνιστάντες ἡμᾶς, καὶ δὴ καὶ τῆς τῶν ὀνύχων χρείας ὅτι πολλὰ τῶν θρεμμάτων καὶ ἐπὶ πολλὰ δεήσοιτο ᾔδεσαν, ὅθεν ἐν ἀνθρώποις εὐθὺς γιγνομένοις ὑπετυπώσαντο τὴν τῶν ὀνύχων γένεσιν. τούτῳ δὴ τῷ λόγῳ καὶ ταῖς προφάσεσιν ταύταις δέρμα τρίχας ὄνυχάς τε ἐπ' ἄκροις τοῖς κώλοις ἔφυσαν.

Ἐπειδὴ δὲ πάντ' ἦν τὰ τοῦ θνητοῦ ζῴου συμπεφυκότα **[77a]** μέρη καὶ μέλη, τὴν δὲ ζωὴν ἐν πυρὶ καὶ πνεύματι συνέβαινεν ἐξ ἀνάγκης ἔχειν αὐτῷ, καὶ διὰ ταῦτα ὑπὸ τούτων τηκόμενον κενούμενόν τ' ἔφθινεν, βοήθειαν αὐτῷ θεοὶ μηχανῶνται. τῆς γὰρ ἀνθρωπίνης συγγενῆ φύσεως φύσιν ἄλλαις ἰδέαις καὶ αἰσθήσεσιν κεραννύντες, ὥσθ' ἕτερον ζῷον εἶναι, φυτεύουσιν· ἃ δὴ νῦν ἥμερα δένδρα καὶ φυτὰ καὶ σπέρματα παιδευθέντα ὑπὸ γεωργίας τιθασῶς πρὸς ἡμᾶς ἔσχεν, πρὶν δὲ ἦν μόνα τὰ **[77b]** τῶν ἀγρίων γένη, πρεσβύτερα τῶν ἡμέρων ὄντα. πᾶν γὰρ οὖν ὅτιπερ ἂν μετάσχῃ τοῦ ζῆν, ζῷον μὲν ἂν ἐν δίκῃ

hizo construyó nuestra cabeza peluda, sirviéndose de las causas mencionadas, porque consideró que esto, en vez de carne, debía ser **[76d]** para su seguridad una cubierta ligera alrededor del cerebro, capaz de proporcionarle sombra en verano y protección en invierno, sin convertirse nunca en un obstáculo[667] o impedimento para la eficaz percepción.

Asimismo, en el entretejido de tendones, piel y huesos que rodea los dedos, de la mezcla de los tres elementos, al secarse, se originó una piel dura, única y común a todos ellos, que fue fabricada con estas causas auxiliares, pero su realización se debió a la inteligencia como causa principal en consideración a lo que iba a nacer después. En efecto, los que nos constituyeron sabían que alguna vez de los hombres iban a nacer las mujeres y las **[76e]** demás bestias[668], y también sabían que muchas criaturas[669] necesitarían uñas para diversos usos, de ahí que ya en el mismo momento del nacimiento de los hombres modelaron de un modo rudimentario la generación de las uñas. Así, por estas razones y por tales motivos hicieron nacer piel, pelos y uñas en las extremidades de los miembros[670].

Después de que todas las partes y miembros del viviente mortal se unieron en un mismo conjunto, **[77a]** resultó que tenía que pasar necesariamente su vida entre fuego y aire, por esto, al ser disuelto y vaciado por ellos, los dioses idearon un auxilio para él. Mezclaron una naturaleza afín a la naturaleza humana[671] con otras formas y sensaciones, de manera que hubiera otro viviente, y la plantaron[672]. Los árboles, plantas y semillas domésticas de hoy en día, cultivadas por la agricultura, fueron domesticadas para nosotros, pero antes existían solo las **[77b]** especies salvajes que son más antiguas que las domésticas. Ahora bien, todo lo que participa de la vida podría ser llamado con justicia y con la mayor corrección viviente. La especie de la que estamos hablando en este

λέγοιτο ὀρθότατα· μετέχει γε μὴν τοῦτο ὃ νῦν λέγομεν τοῦ τρίτου ψυχῆς εἴδους, ὃ μεταξὺ φρενῶν ὀμφαλοῦ τε ἱδρῦσθαι λόγος, ᾧ δόξης μὲν λογισμοῦ τε καὶ νοῦ μέτεστιν τὸ μηδέν, αἰσθήσεως δὲ ἡδείας καὶ ἀλγεινῆς μετὰ ἐπιθυμιῶν. πάσχον γὰρ διατελεῖ πάντα, στραφέντι δ' αὐτῷ ἐν ἑαυτῷ περὶ ἑαυτό, τὴν **[77c]** μὲν ἔξωθεν ἀπωσαμένῳ κίνησιν, τῇ δ' οἰκείᾳ χρησαμένῳ, τῶν αὑτοῦ τι λογίσασθαι κατιδόντι φύσει οὐ παραδέδωκεν ἡ γένεσις. διὸ δὴ ζῇ μὲν ἔστιν τε οὐχ ἕτερον ζῴου, μόνιμον δὲ καὶ κατερριζωμένον πέπηγεν διὰ τὸ τῆς ὑφ' ἑαυτοῦ κινήσεως ἐστερῆσθαι.

Ταῦτα δὴ τὰ γένη πάντα φυτεύσαντες οἱ κρείττους τοῖς ἥττοσιν ἡμῖν τροφήν, τὸ σῶμα αὐτὸ ἡμῶν διωχέτευσαν τέμνοντες οἷον ἐν κήποις ὀχετούς, ἵνα ὥσπερ ἐκ νάματος ἐπιόντος ἄρδοιτο. καὶ πρῶτον μὲν ὀχετοὺς κρυφαίους ὑπὸ **[77d]** τὴν σύμφυσιν τοῦ δέρματος καὶ τῆς σαρκὸς δύο φλέβας ἔτεμον νωτιαίας, δίδυμον ὡς τὸ σῶμα ἐτύγχανεν δεξιοῖς τε καὶ ἀριστεροῖς ὄν· ταύτας δὲ καθῆκαν παρὰ τὴν ῥάχιν, καὶ τὸν γόνιμον μεταξὺ λαβόντες μυελόν, ἵνα οὗτός τε ὅτι μάλιστα θάλλοι, καὶ ἐπὶ τἆλλα εὔρους ἐντεῦθεν ἅτε ἐπὶ κάταντες ἡ ἐπίχυσις γιγνομένη παρέχοι τὴν ὑδρείαν ὁμαλήν. μετὰ δὲ ταῦτα σχίσαντες περὶ τὴν κεφαλὴν τὰς φλέβας καὶ δι' **[77e]** ἀλλήλων ἐναντίας πλέξαντες διεῖσαν, τὰς μὲν ἐκ τῶν δεξιῶν ἐπὶ τἀριστερὰ τοῦ σώματος, τὰς δ' ἐκ τῶν ἀριστερῶν ἐπὶ τὰ δεξιὰ κλίναντες, ὅπως δεσμὸς ἅμα τῇ κεφαλῇ πρὸς τὸ σῶμα εἴη μετὰ τοῦ δέρματος, ἐπειδὴ νεύροις οὐκ ἦν κύκλῳ κατὰ κορυφὴν περιειλημμένη, καὶ δὴ καὶ τὸ τῶν

momento participa de la tercera especie de alma, de la que hemos dicho que se encuentra situada entre el diafragma y el ombligo y no participa en modo alguno de la opinión ni del razonamiento ni de la inteligencia, sino solo de la sensación de placer o dolor acompañada de apetitos[673].
En efecto, continúa siempre pasiva y, dado que da vueltas a sí misma y alrededor de sí, **[77c]** repele el movimiento exterior y se sirve del propio[674]; sin embargo, su origen no le ha permitido por naturaleza reflexionar sobre algo de sí misma y darse cuenta. Por tanto, aunque esta especie vive y no es otra cosa que un viviente, permanece firme y bien arraigada porque está privada de movimiento propio.
Una vez que los más poderosos[675] hubieron plantado todas estas especies para servirnos de alimento a nosotros que somos menos poderosos[676], cavaron canales en nuestro mismo cuerpo, como los que hay en los jardines, para que fuera irrigado como por el curso de un arroyo. En primer lugar, abrieron los conductos que se hallan ocultos bajo **[77d]** la unión de la piel y la carne, las dos venas dorsales[677], puesto que el cuerpo consta de dos partes, una derecha y otra izquierda. Las colocaron a lo largo de la columna vertebral, con la médula generadora[678] dispuesta entre ellas, para que esta lograra el mayor vigor posible y así la corriente que desde allí fluye hacia las demás partes con facilidad, al ser descendente, permitiría una irrigación uniforme[679].
Después de esto, dividieron las venas alrededor de la cabeza, **[77e]** las entrelazaron y las hicieron pasar en direcciones opuestas, para lo que inclinaron algunas de la parte derecha hacia la izquierda del cuerpo, y otras, en cambio, de la parte izquierda hacia la derecha, de tal modo que, junto con la piel, hubiera un vínculo que conectara la cabeza con el cuerpo, ya que la cabeza en la coronilla no estaba envuelta circularmente con tendones[680] y, asimismo, para que desde

αἰσθήσεων πάθος ἵν' ἀφ' ἑκατέρων τῶν μερῶν εἰς ἅπαν τὸ σῶμα εἴη διάδηλον. τὸ δ' ἐντεῦθεν ἤδη τὴν ὑδραγωγίαν παρεσκεύασαν τρόπῳ τινὶ **[78a]** τοιῷδε, ὃν κατοψόμεθα ῥᾷον προδιομολογησάμενοι τὸ τοιόνδε, ὅτι πάντα ὅσα ἐξ ἐλαττόνων συνίσταται στέγει τὰ μείζω, τὰ δὲ ἐκ μειζόνων τὰ σμικρότερα οὐ δύναται, πῦρ δὲ πάντων γενῶν σμικρομερέστατον, ὅθεν δι' ὕδατος καὶ γῆς ἀέρος τε καὶ ὅσα ἐκ τούτων συνίσταται διαχωρεῖ καὶ στέγειν οὐδὲν αὐτὸ δύναται. ταὐτὸν δὴ καὶ περὶ τῆς παρ' ἡμῖν κοιλίας διανοητέον, ὅτι σιτία μὲν καὶ ποτὰ ὅταν εἰς αὐτὴν ἐμπέσῃ, **[78b]** στέγει, πνεῦμα δὲ καὶ πῦρ σμικρομερέστερα ὄντα τῆς αὐτῆς συστάσεως οὐ δύναται. τούτοις οὖν κατεχρήσατο ὁ θεὸς εἰς τὴν ἐκ τῆς κοιλίας ἐπὶ τὰς φλέβας ὑδρείαν, πλέγμα ἐξ ἀέρος καὶ πυρὸς οἷον οἱ κύρτοι συνυφηνάμενος, διπλᾶ κατὰ τὴν εἴσοδον ἐγκύρτια ἔχον, ὧν θάτερον αὖ πάλιν διέπλεξεν δίκρουν· καὶ ἀπὸ τῶν ἐγκυρτίων δὴ διετείνατο οἷον σχοίνους κύκλῳ διὰ παντὸς πρὸς τὰ ἔσχατα τοῦ πλέγματος. τὰ μὲν **[78c]** οὖν ἔνδον ἐκ πυρὸς συνεστήσατο τοῦ πλοκάνου ἅπαντα, τὰ δ' ἐγκύρτια καὶ τὸ κύτος ἀεροειδῆ, καὶ λαβὼν αὐτὸ περιέστησεν τῷ πλασθέντι ζῴῳ τρόπον τοιόνδε. τὸ μὲν τῶν ἐγκυρτίων εἰς τὸ στόμα μεθῆκεν· διπλοῦ δὲ ὄντος αὐτοῦ κατὰ μὲν τὰς ἀρτηρίας εἰς τὸν πλεύμονα καθῆκεν θάτερον, τὸ δ' εἰς τὴν κοιλίαν παρὰ τὰς ἀρτηρίας· τὸ δ' ἕτερον σχίσας τὸ μέρος ἑκάτερον κατὰ τοὺς ὀχετοὺς τῆς ῥινὸς

cada una de las partes se hiciera evidente a todo el cuerpo la afección que produce las sensaciones[681].
Inmediatamente a continuación prepararon la irrigación de una determinada manera [78a] que examinaremos más fácilmente, si antes nos ponemos de acuerdo en lo siguiente, que todos los cuerpos que están compuestos de partes más pequeñas son impenetrables a los constituidos de partes más grandes, mientras que los que están compuestos de partes más grandes son permeables a los constituidos de partes más pequeñas[682]. Ahora bien, el fuego es, entre todas las especies de cuerpos, el que tiene las partes más pequeñas[683]. Por consiguiente, atraviesa el agua, la tierra, el aire y todo lo que está compuesto de estos elementos, y ninguno puede retenerlo. Hay que considerar que lo mismo ocurre con la cavidad que hay en nosotros[684], que retiene los alimentos y las bebidas cuando caen en ella, [78b] pero no puede retener el aire ni el fuego, dado que están compuestos de partes más pequeñas que las que se integran en la constitución de esta cavidad. Estos dos elementos utilizó entonces el dios para la irrigación que va de la cavidad hacia las venas[685], y tramó un tejido de aire y fuego como las nasas, que tenía en la entrada dos codos, de los que a su vez a uno tejió además bifurcado. Y desde los codos extendió en círculo a lo largo de todo el tejido una especie de juncos hasta sus extremos. [78c] Construyó todas las partes interiores de la cesta de fuego, y los tubos y la cavidad, de aire. Después tomó este aparato y se lo adaptó al viviente que había modelado del siguiente modo. Uno de los codos lo introdujo en la boca y, como este era doble, hizo bajar una de sus secciones por la tráquea hacia el pulmón y la otra al bajo vientre a lo largo de la tráquea. Luego dividió el otro codo en dos partes, e hizo pasar cada una por los conductos de la nariz, de modo que, cuando el que pasa por la boca no funcione, se puedan llenar todas las

ἀφῆκεν κοινόν, ὥσθ' ὅτε μὴ κατὰ στόμα ἴοι θάτερον, ἐκ τούτου πάντα καὶ τὰ **[78d]** ἐκείνου ῥεύματα ἀναπληροῦσθαι. τὸ δὲ ἄλλο κύτος τοῦ κύρτου περὶ τὸ σῶμα ὅσον κοῖλον ἡμῶν περιέφυσεν, καὶ πᾶν δὴ τοῦτο τοτὲ μὲν εἰς τὰ ἐγκύρτια συρρεῖν μαλακῶς, ἅτε ἀέρα ὄντα, ἐποίησεν, τοτὲ δὲ ἀναρρεῖν μὲν τὰ ἐγκύρτια, τὸ δὲ πλέγμα, ὡς ὄντος τοῦ σώματος μανοῦ, δύεσθαι εἴσω δι' αὐτοῦ καὶ πάλιν ἔξω, τὰς δὲ ἐντὸς τοῦ πυρὸς ἀκτῖνας διαδεδεμένας ἀκολουθεῖν ἐφ' ἑκάτερα ἰόντος τοῦ ἀέρος, καὶ τοῦτο, **[78e]** ἕωσπερ ἂν τὸ θνητὸν συνεστήκῃ ζῷον, μὴ διαπαύεσθαι γιγνόμενον· τούτῳ δὲ δὴ τῷ γένει τὸν τὰς ἐπωνυμίας θέμενον ἀναπνοὴν καὶ ἐκπνοὴν λέγομεν θέσθαι τοὔνομα. πᾶν δὲ δὴ τό τ' ἔργον καὶ τὸ πάθος τοῦθ' ἡμῶν τῷ σώματι γέγονεν ἀρδομένῳ καὶ ἀναψυχομένῳ τρέφεσθαι καὶ ζῆν· ὁπόταν γὰρ εἴσω καὶ ἔξω τῆς ἀναπνοῆς ἰούσης τὸ πῦρ ἐντὸς συνημμένον ἕπηται, διαιωρούμενον δὲ ἀεὶ διὰ τῆς κοιλίας εἰσελθὸν τὰ **[79a]** σιτία καὶ ποτὰ λάβῃ, τήκει δή, καὶ κατὰ σμικρὰ διαιροῦν, διὰ τῶν ἐξόδων ᾗπερ πορεύεται διάγον, οἷον ἐκ κρήνης ἐπ' ὀχετοὺς ἐπὶ τὰς φλέβας ἀντλοῦν αὐτά, ῥεῖν ὥσπερ αὐλῶνος διὰ τοῦ σώματος τὰ τῶν φλεβῶν ποιεῖ ῥεύματα.

Πάλιν δὲ τὸ τῆς ἀναπνοῆς ἴδωμεν πάθος, αἷς χρώμενον αἰτίαις τοιοῦτον γέγονεν οἷόνπερ τὰ νῦν ἐστιν. ὧδ' οὖν. **[79b]** ἐπειδὴ κενὸν οὐδέν ἐστιν εἰς ὃ τῶν φερομένων δύναιτ' ἂν εἰσελθεῖν τι, τὸ δὲ πνεῦμα φέρεται παρ' ἡμῶν ἔξω, τὸ μετὰ τοῦτο ἤδη παντὶ δῆλον ὡς οὐκ εἰς κενόν, ἀλλὰ τὸ πλησίον ἐκ τῆς ἕδρας ὠθεῖ· τὸ δ' ὠθούμενον ἐξελαύνει τὸ πλησίον ἀεί, καὶ κατὰ ταύτην τὴν ἀνάγκην πᾶν περιελαυνόμενον εἰς τὴν ἕδραν ὅθεν ἐξῆλθεν τὸ πνεῦμα,

corrientes, incluso las de la boca, desde este otro que pasa por la nariz. [78d] Hizo crecer el resto de la cavidad de la nasa alrededor de toda la concavidad de nuestro cuerpo, de tal modo que, unas veces, todo este aparato confluya hacia los codos con suavidad, ya que es de aire, y otras, que los codos produzcan un reflujo y que el tejido, como el cuerpo es permeable, se hunda a través de él hacia el interior y salga de nuevo al exterior[686]. Ahora bien, los rayos de fuego atados en el interior siguen al aire que entra a uno y otro lado, y esto [78e] no deja de suceder mientras el viviente mortal conserva su constitución. Decimos que el que puso los nombres[687] llamó a este género de movimiento inspiración y espiración. Pues bien, este movimiento alternativo de acción y pasión se ha generado en nuestro cuerpo para que, irrigado y refrigerado, pueda alimentarse y vivir. En efecto, cuando la respiración entra y sale, el fuego interior que está anudado a ella[688] la sigue; este fuego, siempre oscilante a través de la cavidad, [79a] toma al pasar los alimentos y las bebidas que disuelve y divide en pequeñas porciones, llevándolas a través de los conductos por los que circula, y, como desde una fuente[689] en los canales, las vierte en las venas, y hace correr los fluidos de las venas a través del cuerpo como por un acueducto.

Pero consideremos de nuevo el proceso de la respiración para determinar por medio de qué causas llega a ser tal como es ahora. La cuestión es la siguiente. [79b] Puesto que no hay un vacío[690] en el que pueda introducirse un cuerpo en movimiento y el aire que respiramos sale de nosotros al exterior, la consecuencia es ya evidente para cualquiera: que el aire espirado no se propaga en el vacío, sino que empuja fuera de su sitio al aire vecino, y el aire empujado siempre expulsa, a su vez, al aire vecino; y, según esta necesidad[691], todo este aire expulsado es arrastrado hacia el lugar de donde salió el soplo, entra allí, lo llena y sigue al soplo. Todo esto

εἰσιὸν ἐκεῖσε καὶ ἀναπληροῦν αὐτὴν συνέπεται τῷ πνεύματι, καὶ τοῦτο ἅμα πᾶν **[79c]** οἷον τροχοῦ περιαγομένου γίγνεται διὰ τὸ κενὸν μηδὲν εἶναι. διὸ δὴ τὸ τῶν στηθῶν καὶ τὸ τοῦ πλεύμονος ἔξω μεθιὲν τὸ πνεῦμα πάλιν ὑπὸ τοῦ περὶ τὸ σῶμα ἀέρος, εἴσω διὰ μανῶν τῶν σαρκῶν δυομένου καὶ περιελαυνομένου, γίγνεται πλῆρες· αὖθις δὲ ἀποτρεπόμενος ὁ ἀὴρ καὶ διὰ τοῦ σώματος ἔξω ἰὼν εἴσω τὴν ἀναπνοὴν περιωθεῖ κατὰ τὴν τοῦ στόματος καὶ τὴν τῶν μυκτήρων δίοδον. τὴν δ' αἰτίαν τῆς ἀρχῆς αὐτῶν θετέον **[79d]** τήνδε. πᾶν ζῷον αὑτοῦ τἀντὸς περὶ τὸ αἷμα καὶ τὰς φλέβας θερμότατα ἔχει, οἷον ἐν ἑαυτῷ πηγήν τινα ἐνοῦσαν πυρός· ὃ δὴ καὶ προσῃκάζομεν τῷ τοῦ κύρτου πλέγματι, κατὰ μέσον διατεταμένον ἐκ πυρὸς πεπλέχθαι πᾶν, τὰ δὲ ἄλλα ὅσα ἔξωθεν, ἀέρος. τὸ θερμὸν δὴ κατὰ φύσιν εἰς τὴν αὑτοῦ χώραν ἔξω πρὸς τὸ συγγενὲς ὁμολογητέον ἰέναι· δυοῖν δὲ τοῖν διεξόδοιν οὔσαιν, τῆς μὲν κατὰ τὸ σῶμα ἔξω, τῆς δὲ αὖ **[79e]** κατὰ τὸ στόμα καὶ τὰς ῥῖνας, ὅταν μὲν ἐπὶ θάτερα ὁρμήσῃ, θάτερα περιωθεῖ, τὸ δὲ περιωσθὲν εἰς τὸ πῦρ ἐμπῖπτον θερμαίνεται, τὸ δ' ἐξιὸν ψύχεται. μεταβαλλούσης δὲ τῆς θερμότητος καὶ τῶν κατὰ τὴν ἑτέραν ἔξοδον θερμοτέρων γιγνομένων πάλιν ἐκείνῃ ῥέπον αὖ τὸ θερμότερον μᾶλλον, πρὸς τὴν αὑτοῦ φύσιν φερόμενον, περιωθεῖ τὸ κατὰ θάτερα· τὸ δὲ τὰ αὐτὰ πάσχον καὶ τὰ αὐτὰ ἀνταποδιδὸν ἀεί, κύκλον οὕτω σαλευόμενον ἔνθα καὶ ἔνθα ἀπειργασμένον ὑπ' ἀμφοτέρων τὴν ἀναπνοὴν καὶ ἐκπνοὴν γίγνεσθαι παρέχεται.

Καὶ δὴ καὶ τὰ τῶν περὶ τὰς ἰατρικὰς σικύας παθημάτων **[80a]** αἴτια καὶ τὰ τῆς καταπόσεως τά τε τῶν ῥιπτουμένων,

sucede al mismo tiempo[692], **[79c]** como el rodar de una rueda, porque no existe ningún vacío. Por lo que, el pecho y el pulmón[693], cuando exhalan el soplo, se llenan nuevamente del aire que rodea al cuerpo, el cual entra dentro a través de la carne porosa y es arrastrado. Asimismo, cuando el aire se vuelve atrás y sale por el cuerpo al exterior, empuja el aire inspirado hacia dentro a través de las vías de la boca y la nariz. Como causa del origen de estos fenómenos hay que suponer **[79d]** lo siguiente. Todo viviente tiene las partes internas que rodean la sangre y las venas muy calientes, como si tuviera dentro de sí una fuente de fuego[694]. Precisamente, esto es lo que en nuestra comparación estaba relacionado con el tejido de una nasa, cuya parte que se extiende en el centro está totalmente trenzada de fuego, y todas las demás partes exteriores, de aire[695]. Ahora debemos acordar que, por naturaleza, lo caliente sale hacia su lugar propio en el exterior, hacia lo que le es afín[696]. Pero como hay dos salidas, una por el cuerpo hacia fuera y otra **[79e]** por la boca y la nariz, cuando lo caliente[697] se precipita hacia una de ellas, empuja circularmente el aire exterior por la otra, y así el aire empujado circularmente cae en el fuego y se calienta, mientras que el que sale se enfría. Y, como el calor cambia y las partes de aire situadas junto[698] a una de las salidas se vuelven más calientes, en sentido inverso, este aire más caliente vuelve a dirigirse más bien hacia dicha salida y, al moverse hacia su naturaleza propia, empuja circularmente al que se halla junto a la otra salida[699]. Así, en la medida en que siempre sufre los mismos procesos y reacciona siempre de la misma manera, es agitado en círculo de un lado a otro y posibilita, bajo la acción de ambos impulsos, que se produzcan la inspiración y la espiración.

Asimismo, debemos investigar de la misma manera la causa de los efectos[700] que producen las ventosas medicinales[701], **[80a]** la deglución y los movimientos de los proyectiles, tanto

ὅσα ἀφεθέντα μετέωρα καὶ ὅσα ἐπὶ γῆς φέρεται, ταύτῃ διωκτέον, καὶ ὅσοι φθόγγοι ταχεῖς τε καὶ βραδεῖς ὀξεῖς τε καὶ βαρεῖς φαίνονται, τοτὲ μὲν ἀνάρμοστοι φερόμενοι δι' ἀνομοιότητα τῆς ἐν ἡμῖν ὑπ' αὐτῶν κινήσεως, τοτὲ δὲ σύμφωνοι δι' ὁμοιότητα. τὰς γὰρ τῶν προτέρων καὶ θαττόνων οἱ βραδύτεροι κινήσεις ἀποπαυομένας ἤδη τε εἰς ὅμοιον ἐληλυθυίας, **[80b]** αἷς ὕστερον αὐτοὶ προσφερόμενοι κινοῦσιν ἐκείνας, καταλαμβάνουσιν, καταλαμβάνοντες δὲ οὐκ ἄλλην ἐπεμβάλλοντες ἀνετάραξαν κίνησιν, ἀλλ' ἀρχὴν βραδυτέρας φορᾶς κατὰ τὴν τῆς θάττονος, ἀποληγούσης δέ, ὁμοιότητα προσάψαντες, μίαν ἐξ ὀξείας καὶ βαρείας συνεκεράσαντο πάθην· ὅθεν ἡδονὴν μὲν τοῖς ἄφροσιν, εὐφροσύνην δὲ τοῖς ἔμφροσιν διὰ τὴν τῆς θείας ἁρμονίας μίμησιν ἐν θνηταῖς γενομένην φοραῖς παρέσχον. καὶ δὴ καὶ τὰ τῶν ὑδάτων πάντα ῥεύματα, ἔτι δὲ **[80c]** τὰ τῶν κεραυνῶν πτώματα καὶ τὰ θαυμαζόμενα ἠλέκτρων περὶ τῆς ἕλξεως καὶ τῶν Ἡρακλείων λίθων, πάντων τούτων ὁλκὴ μὲν οὐκ ἔστιν οὐδενί ποτε, τὸ δὲ κενὸν εἶναι μηδὲν περιωθεῖν τε αὐτὰ ταῦτα εἰς ἄλληλα, τό τε διακρινόμενα καὶ συγκρινόμενα πρὸς τὴν αὑτῶν διαμειβόμενα ἕδραν ἕκαστα ἰέναι πάντα, τούτοις τοῖς παθήμασιν πρὸς ἄλληλα συμπλεχθεῖσιν τεθαυματουργημένα τῷ κατὰ τρόπον ζητοῦντι φανήσεται. **[80d]**

Καὶ δὴ καὶ τὸ τῆς ἀναπνοῆς, ὅθεν ὁ λόγος ὥρμησεν, κατὰ ταῦτα καὶ διὰ τούτων γέγονεν, ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν εἴρηται, τέμνοντος μὲν τὰ σιτία τοῦ πυρός, αἰωρουμένου δὲ ἐντὸς τῷ πνεύματι συνεπομένου, τὰς φλέβας τε ἐκ τῆς κοιλίας τῇ συναιωρήσει πληροῦντος τῷ τὰ τετμημένα αὐτόθεν ἐπαντλεῖν· καὶ διὰ ταῦτα δὴ καθ' ὅλον τὸ σῶμα

los que son lanzados al aire como los que se mueven sobre la tierra, y todos los sonidos, rápidos y lentos, que parecen agudos y graves, unas veces inarmónicos, a causa de la desemejanza del movimiento que provocan en nosotros, y otras armónicos, a causa de la semejanza. En efecto, los movimientos más lentos alcanzan a los primeros y más rápidos, cuando se están apaciguando y se asemejan ya a aquellos movimientos **[80b]** con los que los remueven los sonidos que se producen posteriormente. Y, cuando los alcanzan, no los perturban con la introducción de otro movimiento, sino que juntan el comienzo de la revolución más lenta con la más rápida pero que está cesando y, al aplicar la semejanza, producen una única impresión mezcla de agudo y grave[702]. De ahí que proporcionen placer a los insensatos y felicidad a los prudentes, porque en la imitación de las revoluciones mortales se produce una imitación de la armonía divina[703]. Otros ejemplos de esto: todas las corrientes de agua, y también **[80c]** las caídas de los rayos y los sorprendentes casos de atracción de los ámbares y de las piedras herácleas[704]. La atracción no existe nunca en alguno de estos efectos. No obstante, a quien investiga convenientemente le parecerá que el vacío no existe, y todos estos cuerpos se empujan circularmente unos a otros, y que además, por separación o reunión[705], todos marchan a su lugar propio cambiando cada uno de sitio[706], y que, sin embargo, los fenómenos asombrosos[707] son producto de estas afecciones combinadas recíprocamente. **[80d]**

Y, por cierto, también la respiración, de donde partió nuestra discusión, surgió según las condiciones y por las causas que hemos mencionado anteriormente[708]. Ahora bien, el fuego corta los alimentos, se eleva en el interior del cuerpo siguiendo el soplo de la respiración y en su elevación desde la cavidad llena las venas, porque derrama encima de ellas las partículas que ha cortado de los alimentos. Y esta es la causa,

πᾶσιν τοῖς ζῴοις τὰ τῆς τροφῆς νάματα οὕτως ἐπίρρυτα γέγονεν. νεότμητα δὲ καὶ ἀπὸ συγγενῶν ὄντα, τὰ μὲν καρπῶν, τὰ δὲ χλόης, **[80e]** ἃ θεὸς ἐπ' αὐτὸ τοῦθ' ἡμῖν ἐφύτευσεν, εἶναι τροφήν, παντοδαπὰ μὲν χρώματα ἴσχει διὰ τὴν σύμμειξιν, ἡ δ' ἐρυθρὰ πλείστη περὶ αὐτὰ χρόα διαθεῖ, τῆς τοῦ πυρὸς τομῆς τε καὶ ἐξομόρξεως ἐν ὑγρῷ δεδημιουργημένη φύσις. ὅθεν τοῦ κατὰ τὸ σῶμα ῥέοντος τὸ χρῶμα ἔσχεν οἵαν ὄψιν διεληλύθαμεν ὃ καλοῦμεν αἷμα, νομὴν σαρκῶν καὶ σύμπαντος τοῦ **[81a]** σώματος, ὅθεν ὑδρευόμενα ἕκαστα πληροῖ τὴν τοῦ κενουμένου βάσιν· ὁ δὲ τρόπος τῆς πληρώσεως ἀποχωρήσεώς τε γίγνεται καθάπερ ἐν τῷ παντὶ παντὸς ἡ φορὰ γέγονεν, ἣν τὸ συγγενὲς πᾶν φέρεται πρὸς ἑαυτό. τὰ μὲν γὰρ δὴ περιεστῶτα ἐκτὸς ἡμᾶς τήκει τε ἀεὶ καὶ διανέμει πρὸς ἕκαστον εἶδος τὸ ὁμόφυλον ἀποπέμποντα, τὰ δὲ ἔναιμα αὖ, κερματισθέντα ἐντὸς παρ' ἡμῖν καὶ περιειλημμένα ὥσπερ ὑπ' **[81b]** οὐρανοῦ συνεστῶτος ἑκάστου τοῦ ζῴου, τὴν τοῦ παντὸς ἀναγκάζεται μιμεῖσθαι φοράν· πρὸς τὸ συγγενὲς οὖν φερόμενον ἕκαστον τῶν ἐντὸς μερισθέντων τὸ κενωθὲν τότε πάλιν ἀνεπλήρωσεν. ὅταν μὲν δὴ πλέον τοῦ ἐπιρρέοντος ἀπίῃ, φθίνει πᾶν, ὅταν δὲ ἔλαττον, αὐξάνεται. νέα μὲν οὖν σύστασις τοῦ παντὸς ζῴου, καινὰ τὰ τρίγωνα οἷον ἐκ δρυόχων ἔτι ἔχουσα τῶν γενῶν, ἰσχυρὰν μὲν τὴν σύγκλεισιν αὐτῶν πρὸς ἄλληλα κέκτηται, συμπέπηγεν δὲ ὁ πᾶς ὄγκος αὐτῆς **[81c]** ἁπαλός, ἅτ' ἐκ μυελοῦ μὲν νεωστὶ γεγονυίας, τεθραμμένης δὲ ἐν γάλακτι·

por cierto, de que a lo largo de todo el cuerpo las corrientes de alimento fluyan así abundantemente en todos los vivientes[709]. Ahora bien, estas partículas recién cortadas y separadas de sus afines, de frutos o de hierbas, [80e] que dios plantó para nosotros con este mismo propósito, para servirnos de alimento[710], son de variados colores a causa de su mezcla. Pero sobre estos es el color rojo el que se extiende de manera predominante, al ser su naturaleza fabricada por el corte del fuego en el líquido y por la impronta que deja en él[711]. De ahí que el color del líquido que fluye en el cuerpo posea el aspecto que describimos, lo que llamamos sangre, pasto de la carne y del cuerpo en su conjunto, [81a] por la cual cada parte es irrigada y así logra llenar la base del órgano que se vacía[712]. Ahora bien, la modalidad del llenado y de la evacuación es como el movimiento de traslación de todo lo que existe en el universo, que mueve todo lo afín hacia sí mismo[713]. En efecto, las cosas que nos circundan en el exterior[714] siempre disuelven y distribuyen las partículas que desprende nuestro cuerpo, enviándolas hacia su propia especie respectiva; pero también las partículas de sangre, cortadas finamente en nuestro interior y rodeadas [81b] por la estructura de cada viviente como bajo el cielo, están obligadas a imitar el movimiento de traslación del universo[715]. Por tanto, cada una de las partículas de nuestro interior, al ser transportada hacia lo que le es afín, vuelve a llenar lo que se había vaciado en ese momento[716].

Cuando sale más de lo que entra, todo el viviente se consume, cuando sale menos, crece. Ahora bien, si la constitución de la totalidad del animal es joven, si posee triángulos elementales aún nuevos, como al salir de sus escoras[717], quedan fuertemente unidos unos con otros, pero el conjunto de su masa es un sólido [81c] tierno, ya que acaba de ser generada desde la médula y nutrida con leche. Entonces, al

τὰ δὴ περιλαμβανόμενα ἐν αὐτῇ τρίγωνα ἔξωθεν ἐπεισελθόντα, ἐξ ὧν ἂν ᾖ τά τε σιτία καὶ ποτά, τῶν ἑαυτῆς τριγώνων παλαιότερα ὄντα καὶ ἀσθενέστερα καινοῖς ἐπικρατεῖ τέμνουσα, καὶ μέγα ἀπεργάζεται τὸ ζῷον τρέφουσα ἐκ πολλῶν ὁμοίων. ὅταν δ' ἡ ῥίζα τῶν τριγώνων χαλᾷ διὰ τὸ πολλοὺς ἀγῶνας ἐν πολλῷ χρόνῳ πρὸς πολλὰ **[81d]** ἠγωνίσθαι, τὰ μὲν τῆς τροφῆς εἰσιόντα οὐκέτι δύναται τέμνειν εἰς ὁμοιότητα ἑαυτοῖς, αὐτὰ δὲ ὑπὸ τῶν ἔξωθεν ἐπεισιόντων εὐπετῶς διαιρεῖται· φθίνει δὴ πᾶν ζῷον ἐν τούτῳ κρατούμενον, γῆράς τε ὀνομάζεται τὸ πάθος. τέλος δέ, ἐπειδὰν τῶν περὶ τὸν μυελὸν τριγώνων οἱ συναρμοσθέντες μηκέτι ἀντέχωσιν δεσμοὶ τῷ πόνῳ διιστάμενοι, μεθιᾶσιν τοὺς τῆς ψυχῆς αὖ δεσμούς, ἡ δὲ λυθεῖσα κατὰ φύσιν μεθ' ἡδονῆς **[81e]** ἐξέπτατο· πᾶν γὰρ τὸ μὲν παρὰ φύσιν ἀλγεινόν, τὸ δ' ᾗ πέφυκεν γιγνόμενον ἡδύ. καὶ θάνατος δὴ κατὰ ταὐτὰ ὁ μὲν κατὰ νόσους καὶ ὑπὸ τραυμάτων γιγνόμενος ἀλγεινὸς καὶ βίαιος, ὁ δὲ μετὰ γήρως ἰὼν ἐπὶ τέλος κατὰ φύσιν ἀπονώτατος τῶν θανάτων καὶ μᾶλλον μεθ' ἡδονῆς γιγνόμενος ἢ λύπης.

Τὸ δὲ τῶν νόσων ὅθεν συνίσταται, δῆλόν που καὶ παντί. **[82a]** τεττάρων γὰρ ὄντων γενῶν ἐξ ὧν συμπέπηγεν τὸ σῶμα, γῆς πυρὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος, τούτων ἡ παρὰ φύσιν πλεονεξία καὶ ἔνδεια καὶ τῆς χώρας μετάστασις ἐξ οἰκείας ἐπ' ἀλλοτρίαν γιγνομένη, πυρός τε αὖ καὶ τῶν ἑτέρων ἐπειδὴ γένη πλείονα ἑνὸς ὄντα τυγχάνει, τὸ μὴ προσῆκον ἕκαστον ἑαυτῷ προσλαμβάνειν, καὶ πάνθ' ὅσα τοιαῦτα, στάσεις καὶ νόσους παρέχει· παρὰ φύσιν γὰρ ἑκάστου γιγνομένου καὶ

introducirse en ella los triángulos que la circundan, aquellos de los que están formados los alimentos y las bebidas y que son más viejos y débiles que los suyos propios[718], los domina y corta con sus nuevos triángulos; y así, al nutrirle con muchos triángulos semejantes a los suyos, hace crecer al viviente. En cambio, cuando la raíz de los triángulos[719] se afloja, porque han mantenido muchos combates durante largo tiempo contra muchos adversarios, **[81d]** ya no pueden cortar y hacer semejantes a ellos a los triángulos que entran con el alimento, sino que ellos mismos se dejan dividir con facilidad por los que penetran del exterior[720]. Entonces, todo el viviente se consume al ser dominado en este proceso, y a esta afección se la denomina vejez.

Y, al final, cuando los vínculos unidos a los triángulos de la médula ya no resisten más, al estar distendidos por la fatiga, sueltan a su vez los vínculos del alma[721], y esta, liberada de un modo natural[722], levanta el vuelo con placer. **[81e]** En efecto, todo lo que sucede contra la naturaleza es doloroso, pero lo que acontece naturalmente es agradable[723]. Así, por esto, la muerte que se produce por enfermedad o heridas es dolorosa y violenta, pero la que viene después de la vejez, cuando se llega al fin de manera natural, es la menos penosa de las muertes, y está acompañada de placer más que de dolor.

Para todos es evidente, sin duda, de dónde provienen las enfermedades[724]. **[82a]** Dado que el cuerpo se compone de cuatro elementos, tierra, fuego, agua y aire[725], un exceso o un defecto[726] contra la naturaleza de estos elementos produce turbaciones y enfermedades, o bien el cambio de sitio, cuando abandona su lugar propio por otro ajeno[727], o bien, como hay más de una clase de fuego así como de los otros elementos, también el hecho de que cada uno reciba lo que no le conviene, y otras afecciones similares[728]. En efecto, cuando cada uno de los elementos surge o cambia de lugar contra la

μεθισταμένου θερμαίνεται μὲν ὅσα ἂν πρότερον ψύχηται, **[82b]** ξηρὰ δὲ ὄντα εἰς ὕστερον γίγνεται νοτερά, καὶ κοῦφα δὴ καὶ βαρέα, καὶ πάσας πάντῃ μεταβολὰς δέχεται. μόνως γὰρ δή, φαμέν, ταὐτὸν ταὐτῷ κατὰ ταὐτὸν καὶ ὡσαύτως καὶ ἀνὰ λόγον προσγιγνόμενον καὶ ἀπογιγνὄμενον ἐάσει ταὐτὸν ὂν αὑτῷ σῶν καὶ ὑγιὲς μένειν· ὃ δ' ἂν πλημμελήσῃ τι τούτων ἐκτὸς ἀπιὸν ἢ προσιόν, ἀλλοιότητας παμποικίλας καὶ νόσους φθοράς τε ἀπείρους παρέξεται.

Δευτέρων δὴ συστάσεων αὖ κατὰ φύσιν συνεστηκυιῶν, **[82c]** δευτέρα κατανόησις νοσημάτων τῷ βουλομένῳ γίγνεται συννοῆσαι. μυελοῦ γὰρ ἐξ ἐκείνων ὀστοῦ τε καὶ σαρκὸς καὶ νεύρου συμπαγέντος, ἔτι τε αἵματος ἄλλον μὲν τρόπον, ἐκ δὲ τῶν αὐτῶν γεγονότος, τῶν μὲν ἄλλων τὰ πλεῖστα ᾗπερ τὰ πρόσθεν, τὰ δὲ μέγιστα τῶν νοσημάτων τῇδε χαλεπὰ συμπέπτωκεν· ὅταν ἀνάπαλιν ἡ γένεσις τούτων πορεύηται, τότε ταῦτα διαφθείρεται. κατὰ φύσιν γὰρ σἄρκες μὲν καὶ νεῦρα ἐξ αἵματος γίγνεται, νεῦρον μὲν ἐξ ἰνῶν διὰ τὴν **[82d]** συγγένειαν, σάρκες δὲ ἀπὄ τοῦ παγέντος ὃ πήγνυται χωριζόμενον ἰνῶν· τὸ δὲ ἀπὸ τῶν νεύρων καὶ σαρκῶν ἀπιὸν αὖ γλίσχρον καὶ λιπαρὸν ἅμα μὲν τὴν σάρκα κολλᾷ πρὸς τὴν τῶν ὀστῶν φύσιν αὐτό τε τὸ περὶ τὸν μυελὸν ὀστοῦν τρέφον αὔξει, τὸ δ' αὖ διὰ τὴν πυκνότητα τῶν ὀστῶν διηθούμενον καθαρώτατον γένος τῶν τριγώνων λειότατόν τε καὶ λιπαρώτατον, λειβόμενον ἀπὸ τῶν ὀστῶν καὶ στάζον, ἄρδει τὸν **[82e]** μυελόν. καὶ κατὰ ταῦτα μὲν γιγνομένων ἑκάστων

naturaleza, todo lo que antes estaba frío se calienta, [82b] y lo que era seco después se vuelve húmedo, y lo que era ligero, pesado, y admite todo tipo de cambios en todos los sentidos. Por tanto, afirmamos, con certeza, que solo cuando a un mismo elemento se le añade o suprime el mismo elemento en las mismas condiciones, de la misma manera y en la debida proporción, le será permitido seguir siendo idéntico a sí mismo y permanecer íntegro y sano. En cambio, lo que eventualmente transgreda alguna de estas condiciones, sea al entrar o al salir, provocará toda clase de alteraciones y, por tanto, de enfermedades y destrucciones infinitas[729].

Por otra parte, dado que hay por naturaleza constituciones secundarias[730], [82c] el que quiera comprender[731] necesita llevar a cabo una segunda consideración de las enfermedades. En efecto, la médula, los huesos, la carne y los tendones se componen de los cuatro elementos[732], y también la sangre, aunque de otro modo, proviene de estos mismos elementos[733]. La mayoría de las otras enfermedades se producen del modo anteriormente mencionado[734], pero las más graves se abaten sobre nosotros con violencia del siguiente modo: cuando la generación de estas constituciones secundarias sigue un sentido inverso, entonces estas se corrompen.

En efecto, la carne y los tendones nacen conforme a la naturaleza de la sangre[735]: los tendones provienen de las fibras, por su afinidad, [82d] y la carne del residuo que se coagula cuando se separan las fibras. La sustancia viscosa y grasa que a su vez se segrega de los tendones y la carne, al mismo tiempo, pega la carne a los huesos y, alimentando el hueso mismo que rodea la médula, lo hace crecer. Por su parte, la especie más pura, lisa y grasa de los triángulos que se filtra a través de la estructura compacta de los huesos, al caer y derramarse gota a gota desde los huesos, irriga la [82e] médula. Y cuando cada una de estas sustancias se forma de

ὑγίεια συμβαίνει τὰ πολλά· νόσοι δέ, ὅταν ἐναντίως. ὅταν γὰρ τηκομένη σὰρξ ἀνάπαλιν εἰς τὰς φλέβας τὴν τηκεδόνα ἐξιῇ, τότε μετὰ πνεύματος αἷμα πολύ τε καὶ παντοδαπὸν ἐν ταῖς φλεψὶ χρώμασι καὶ πικρότησι ποικιλλόμενον, ἔτι δὲ ὀξείαις καὶ ἁλμυραῖς δυνάμεσι, χολὰς καὶ ἰχῶρας καὶ φλέγματα παντοῖα ἴσχει· παλιναίρετα γὰρ πάντα γεγονότα καὶ διεφθαρμένα τό τε αἷμα αὐτὸ πρῶτον διόλλυσι, καὶ αὐτὰ οὐδεμίαν **[83a]** τροφὴν ἔτι τῷ σώματι παρέχοντα φέρεται πάντῃ διὰ τῶν φλεβῶν, τάξιν τῶν κατὰ φύσιν οὐκέτ' ἔχοντα[18] περιόδων, ἐχθρὰ μὲν αὐτὰ αὑτοῖς διὰ τὸ μηδεμίαν ἀπόλαυσιν ἑαυτῶν ἔχειν, τῷ συνεστῶτι δὲ τοῦ σώματος καὶ μένοντι κατὰ χώραν πολέμια, διολλύντα καὶ τήκοντα. ὅσον μὲν οὖν ἂν παλαιότατον ὂν τῆς σαρκὸς τακῇ, δύσπεπτον γιγνόμενον μελαίνει μὲν ὑπὸ παλαιᾶς συγκαύσεως, διὰ δὲ τὸ πάντῃ διαβεβρῶσθαι **[83b]** πικρὸν ὂν παντὶ χαλεπὸν προσπίπτει τοῦ σώματος ὅσον ἂν μήπω διεφθαρμένον ᾖ, καὶ τοτὲ μὲν ἀντὶ τῆς πικρότητος ὀξύτητα ἔσχεν τὸ μέλαν χρῶμα, ἀπολεπτυνθέντος μᾶλλον τοῦ πικροῦ, τοτὲ δὲ ἡ πικρότης αὖ βαφεῖσα αἵματι χρῶμα ἔσχεν ἐρυθρώτερον, τοῦ δὲ μέλανος τούτῳ συγκεραννυμένου χολῶδες[19] ἔτι δὲ συμμείγνυται ξανθὸν χρῶμα μετὰ τῆς πικρότητος, ὅταν νέα συντακῇ σὰρξ ὑπὸ τοῦ περὶ τὴν φλόγα πυρός. καὶ τὸ μὲν κοινὸν ὄνομα πᾶσιν τούτοις ἤ τινες **[83c]** ἰατρῶν που χολὴν ἐπωνόμασαν, ἤ καί τις ὢν δυνατὸς εἰς πολλὰ μὲν καὶ ἀνόμοια βλέπειν, ὁρᾶν δὲ ἐν αὐτοῖς ἓν γένος ἐνὸν ἄξιον ἐπωνυμίας πᾶσιν· τὰ δ' ἄλλα ὅσα χολῆς εἴδη λέγεται, κατὰ τὴν χρόαν ἔσχεν λόγον

18 οὐκέτ' ἔχοντα (Rivaud) : οὐκέτ' ἴσχοντα (Bekker) : οὐκέτι σχόντα A : οὐκέτι ἔχοντα F : οὐκ ἔχοντα WY 1812

19 χολῶδες (AFWY 1812) : χλοῶδες (Gal.)

esta manera, la mayoría de las veces sobreviene la salud, en el caso contrario, se producen las enfermedades. En efecto, cuando la carne, al corromperse, expulsa en sentido inverso su putrefacción a las venas, entonces sangre abundante y de toda clase se mezcla con el aire en las venas y, provista de una variedad de colores y amargores, y aun con propiedades ácidas y salinas, contiene toda clase de bilis[736], linfa[737] y flema[738]. En efecto, todos estos restos expulsados y corrompidos destruyen, en primer lugar, la sangre misma [83a] y se mueven a través de las venas por todo el cuerpo sin proporcionarle ya ningún alimento, al no guardar más el orden de los períodos naturales[739], se vuelven hostiles a sí mismos por no obtener ningún provecho entre sí y, enemigos de lo que en el cuerpo conserva su composición y de lo que se mantiene en su sitio, lo destruyen y disuelven. Ahora bien, cuando la parte más vieja de la carne se descompone, como su cocción es difícil, se ennegrece por una prolongada combustión y, al ser amarga porque está totalmente corroída, **[83b]** cae con violencia sobre cualquier parte del cuerpo que no estuviera aún corrompida. Alguna veces, el color negro adquiere acidez en vez de amargor, cuando se ha reducido más que la sustancia amarga[740]; otras, el amargor, tras impregnarse de sangre, alcanza un color más rojo y, cuando el negro se mezcla con él, se vuelve de color bilioso[741]. Y además, el color amarillento[742] se mezcla con el amargo, cuando carne nueva es disuelta por el fuego de la inflamación. A todos estos humores les fue dado el nombre común de bilis, bien por algunos [83c] médicos o por alguien capaz de observar muchas cosas disímiles y de ver que en ellas hay un único género digno de una denominación válida para todos[743]. Cada una de las demás especies de bilis mencionadas recibió una definición particular según su color.

αὐτῶν ἕκαστον ἴδιον. ἰχὼρ δέ, ὅ μὲν αἵματος ὀρὸς πρᾷος, ὁ δὲ μελαίνης χολῆς ὀξείας τε ἄγριος, ὅταν συμμειγνύηται διὰ θερμότητα ἁλμυρᾷ δυνάμει· καλεῖται δὲ ὀξὺ φλέγμα τὸ τοιοῦτον. τὸ δ' αὖ μετ' ἀέρος τηκόμενον ἐκ νέας καὶ ἁπαλῆς σαρκός, τούτου δὲ **[83d]** ἀνεμωθέντος καὶ συμπεριληφθέντος ὑπὸ ὑγρότητος, καὶ πομφολύγων συστασῶν ἐκ τοῦ πάθους τούτου καθ' ἑκάστην μὲν ἀοράτων διὰ σμικρότητα, συναπασῶν δὲ τὸν ὄγκον παρεχομένων ὁρατόν, χρῶμα ἐχουσῶν διὰ τὴν τοῦ ἀφροῦ γένεσιν ἰδεῖν λευκόν, ταύτην πᾶσαν τηκεδόνα ἁπαλῆς σαρκὸς μετὰ πνεύματος συμπλακεῖσαν λευκὸν εἶναι φλέγμα φαμέν. φλέγματος δὲ αὖ νέου συνισταμένου ὀρὸς ἱδρὼς καὶ δάκρυον, **[83e]** ὅσα τε ἄλλα τοιαῦτα σώματα τὸ καθ' ἡμέραν χεῖται καθαιρόμενα· καὶ ταῦτα μὲν δὴ πάντα νόσων ὄργανα γέγονεν, ὅταν αἷμα μὴ ἐκ τῶν σιτίων καὶ ποτῶν πληθύσῃ κατὰ φύσιν, ἀλλ' ἐξ ἐναντίων τὸν ὄγκον παρὰ τοὺς τῆς φύσεως λαμβάνῃ νόμους. διακρινομένης μὲν οὖν ὑπὸ νόσων τῆς σαρκὸς ἑκάστης, μενόντων δὲ τῶν πυθμένων αὐταῖς ἡμίσεια τῆς συμφορᾶς ἡ δύναμις —ἀνάληψιν γὰρ ἔτι μετ' εὐπετείας ἴσχει— **[84a]** τὸ δὲ δὴ σάρκας ὀστοῖς συνδοῦν ὁπότ' ἂν νοσήσῃ, καὶ μηκέτι αὐτὸ ἐξ ἐκείνων † ἅμα[20] καὶ νεύρων ἀποχωριζόμενον ὀστῷ μὲν τροφή, σαρκὶ δὲ πρὸς ὀστοῦν γίγνηται δεσμός, ἀλλ' ἐκ λιπαροῦ καὶ λείου καὶ γλίσχρου τραχὺ καὶ ἁλμυρὸν αὐχμῆσαν ὑπὸ κακῆς διαίτης γένηται, τότε ταῦτα πάσχον πᾶν τὸ τοιοῦτον καταψήχεται μὲν αὐτὸ πάλιν ὑπὸ τὰς σάρκας καὶ τὰ νεῦρα, ἀφιστάμενον ἀπὸ τῶν ὀστῶν, αἱ δ' ἐκ τῶν **[84b]** ῥιζῶν συνεκπίπτουσαι τά τε νεῦρα γυμνὰ καταλείπουσι καὶ

20 ἐξ ἐκείνων (WY 1812) † ἅμα (ci Stallbaum, Rivaud) : ἐξ ἰνῶν (AF) † αἷμα (libri)

La linfa, cuando es el suero[744] de la sangre, es inocua; en cambio, cuando es el suero de la bilis negra y ácida, resulta nociva, en cuanto se mezcla por el calor con una propiedad salina, tal combinación se llama flema ácida. A su vez, la sustancia que se encuentra disuelta junto con el aire, que proviene de la carne nueva y tierna, **[83d]** cuando se hincha de aire y la humedad la rodea, por este proceso se forman burbujas[745], invisibles individualmente a causa de su pequeñez[746], pero que, en conjunto, producen una masa visible y presentan un color blanco a la vista por la producción de espuma. Decimos que todo este producto de disolución de carne tierna entremezclada con aire es flema blanca. Asimismo, el suero de flema recién formado constituye sudor[747], lágrimas[748] **[83e]** y otros humores semejantes que cada día el cuerpo segrega para purificarse. Ahora bien, todos estos se convierten en instrumentos de enfermedades cuando la sangre no se llena, según la naturaleza, con comidas y bebidas, sino de los contrarios, adquiriendo su masa en contra de las leyes de la naturaleza. Por tanto, si cada uno de los trozos de carne es separado por las enfermedades, pero permanecen sus fundamentos[749], el poder del sufrimiento se reduce a la mitad, pues puede aún repararse con facilidad. **[84a]** Pero si la sustancia que une la carne con los huesos[750] enferma –por haberse separado ella misma al mismo tiempo de fibras y tendones– ya no es alimento para los huesos ni vínculo entre la carne y estos, sino que, en vez de graso, liso y viscoso, se hace áspero y salado, al secarse a causa de una mala dieta; entonces, todo lo que es de tal manera, cuando sufre esto, se deshace de nuevo bajo las carnes y los tendones[751], mientras se separa de los huesos. Así, las carnes abandonan al mismo tiempo **[84b]** sus raíces y dejan los tendones desnudos y llenos de salmuera[752]. Y ellas mismas, al caer de

μεστὰ ἅλμης· αὐταὶ δὲ πάλιν εἰς τὴν αἵματος φορὰν ἐμπεσοῦσαι τὰ πρόσθεν ῥηθέντα νοσήματα πλείω ποιοῦσιν. χαλεπῶν δὲ τούτων περὶ τὰ σώματα παθημάτων γιγνομένων μείζω ἔτι γίγνεται τὰ πρὸ τούτων, ὅταν ὀστοῦν διὰ πυκνότητα σαρκὸς ἀναπνοὴν μὴ λαμβάνον ἱκανήν, ὑπ' εὐρῶτος θερμαινόμενον, σφακελίσαν μήτε τὴν τροφὴν καταδέχηται **[84c]** πάλιν τε αὐτὸ εἰς ἐκείνην ἐναντίως ἴῃ ψηχόμενον, ἡ δ' εἰς σάρκας, σὰρξ δὲ εἰς αἷμα ἐμπίπτουσα τραχύτερα πάντα τῶν πρόσθεν τὰ νοσήματα ἀπεργάζηται· τὸ δ' ἔσχατον πάντων, ὅταν ἡ τοῦ μυελοῦ φύσις ἀπ' ἐνδείας ἤ τινος ὑπερβολῆς νοσήσῃ, τὰ μέγιστα καὶ κυριώτατα πρὸς θάνατον τῶν νοσημάτων ἀποτελεῖ, πάσης ἀνάπαλιν τῆς τοῦ σώματος φύσεως ἐξ ἀνάγκης ῥυείσης.

Τρίτον δ' αὖ νοσημάτων εἶδος τριχῇ δεῖ διανοεῖσθαι **[84d]** γιγνόμενον, τὸ μὲν ὑπὸ πνεύματος, τὸ δὲ φλέγματος, τὸ δὲ χολῆς. ὅταν μὲν γὰρ ὁ τῶν πνευμάτων τῷ σώματι ταμίας πλεύμων μὴ καθαρὰς παρέχῃ τὰς διεξόδους ὑπὸ ῥευμάτων φραχθείς, ἔνθα μὲν οὐκ ἰόν, ἔνθα δὲ πλεῖον ἢ τὸ προσῆκον πνεῦμα εἰσιὸν τὰ μὲν οὐ τυγχάνοντα ἀναψυχῆς σήπει, τὰ δὲ τῶν φλεβῶν διαβιαζόμενον καὶ συνεπιστρέφον αὐτὰ τῆκόν τε τὸ σῶμα εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ διάφραγμά τ' ἴσχον **[84e]** ἐναπολαμβάνεται, καὶ μυρία δὴ νοσήματα ἐκ τούτων ἀλγεινὰ μετὰ πλήθους ἱδρῶτος πολλάκις ἀπείργασται. πολλάκις δ' ἐν τῷ σώματι διακριθείσης σαρκὸς πνεῦμα ἐγγενόμενον καὶ ἀδυνατοῦν ἔξω πορευθῆναι τὰς αὐτὰς τοῖς ἐπεισεληλυθόσιν ὠδῖνας παρέσχεν, μεγίστας δέ, ὅταν περὶ τὰ νεῦρα καὶ τὰ ταύτῃ φλέβια περιστὰν καὶ ἀνοιδῆσαν τούς τε ἐπιτόνους καὶ τὰ συνεχῆ νεῦρα οὕτως εἰς τὸ ἐξόπισθεν κατατείνῃ τούτοις· ἃ δὴ καὶ ἀπ' αὐτοῦ τῆς συντονίας τοῦ παθήματος τὰ

nuevo en la circulación sanguínea, agravan las enfermedades antes mencionadas[753].

Aunque estas afecciones corporales son graves, peores aún son las que tienen un origen más profundo[754]: cuando el hueso, al no respirar suficientemente a causa de la densidad de la carne, calentado por el moho, se gangrena y ya no recibe el alimento, [84c] sino que, al contrario, regresa consumido en dirección opuesta hacia él, y este a su vez se dirige a la carne y, al caer la carne en la sangre, produce enfermedades todas ellas más perjudiciales que las anteriores[755]. El caso más extremo de todos sucede cuando la sustancia de la médula enferma por alguna carencia o algún exceso[756], lo que produce las más graves e importantes enfermedades que conducen a la muerte, ya que toda la sustancia del cuerpo fluye necesariamente en sentido inverso.

Además hay una tercera especie de enfermedad que debemos concebir que se genera de tres maneras: **[84d]** pór el aire[757], la flema y la bilis. En efecto, cuando el pulmón[758], que es el administrador del aire en el cuerpo, está obstruido por secreciones y no tiene sus salidas limpias, entonces el aire, unas veces no pasa y otras entra más de lo conveniente. En un caso, pudre las partes que no alcanzan a refrescarse y, en el otro, violenta las venas y las retuerce con él, disuelve el cuerpo y es confinado en el centro de este, donde se encuentra el diafragma. [84e] De estas cosas nacen innumerables enfermedades dolorosas, a menudo acompañadas de abundante sudor[759]. Con frecuencia, cuando la carne se descompone[760], el aire generado en el cuerpo, al no poder salir al exterior, provoca los mismos dolores que ocasiona el aire proveniente del exterior; y los más intensos, cuando el aire, al rodear e hinchar los tendones y las venillas de esta zona, estira entonces con ellos hacia atrás los músculos extensores y los tendones contiguos. Estas enfermedades son llamadas, a

νοσήματα τέτανοί τε καὶ ὀπισθότονοι προσερρήθησαν. ὧν καὶ τὸ φάρμακον χαλεπόν· πυρετοὶ γὰρ οὖν δὴ τὰ τοιαῦτα **[85a]** ἐπιγιγνόμενοι μάλιστα λύουσιν. τὸ δὲ λευκὸν φλέγμα διὰ τὸ τῶν πομφολύγων πνεῦμα χαλεπὸν ἀποληφθέν, ἔξω δὲ τοῦ σώματος ἀναπνοὰς ἴσχον ἠπιώτερον μέν, καταποικίλλει δὲ τὸ σῶμα λεύκας ἀλφούς τε καὶ τά τούτων συγγενῆ νοσήματα ἀποτίκτον. μετὰ χολῆς δὲ μελαίνης κερασθὲν ἐπὶ τὰς περιόδους τε τὰς ἐν τῇ κεφαλῇ θειοτάτας οὔσας ἐπισκεδαννύμενον καὶ συνταράττον αὐτάς, καθ' ὕπνον μὲν ἰὸν πρᾳύτερον, **[85b]** ἐγρηγορόσιν δὲ ἐπιτιθέμενον δυσαπαλλακτότερον· νόσημα δὲ ἱερᾶς ὂν φύσεως ἐνδικώτατα ἱερὸν λέγεται. φλέγμα δ' ὀξὺ καὶ ἁλμυρὸν πηγὴ πάντων νοσημάτων ὅσα γίγνεται καταρροϊκά· διὰ δὲ τοὺς τόπους εἰς οὓς ῥεῖ παντοδαποὺς ὄντας παντοῖα ὀνόματα εἴληφεν. ὅσα δὲ φλεγμαίνειν λέγεται τοῦ σώματος, ἀπὸ τοῦ κάεσθαί τε καὶ φλέγεσθαι, διὰ χολὴν γέγονε πάντα. λαμβάνουσα μὲν οὖν ἀναπνοὴν ἔξω παντοῖα **[85c]** ἀναπέμπει φύματα ζέουσα, καθειργνυμένη δ' ἐντὸς πυρίκαυτα νοσήματα πολλὰ ἐμποιεῖ, μέγιστον δέ, ὅταν αἵματι καθαρῷ συγκερασθεῖσα τὸ τῶν ἰνῶν γένος ἐκ τῆς ἑαυτῶν διαφορῇ τάξεως, αἳ διεσπάρησαν μὲν εἰς αἷμα, ἵνα συμμέτρως λεπτότητος ἴσχοι καὶ πάχους καὶ μήτε διὰ θερμότητα ὡς ὑγρὸν ἐκ μανοῦ τοῦ σώματος ἐκρέοι, μήτ' αὖ πυκνότερον δυσκίνητον **[85d]** ὂν μόλις ἀναστρέφοιτο ἐν ταῖς φλεψίν. καιρὸν δὴ τούτων ἶνες τῇ τῆς φύσεως γενέσει φυλάττουσιν· ἃς ὅταν τις καὶ τεθνεῶτος αἵματος ἐν ψύξει τε ὄντος πρὸς ἀλλήλας συναγάγῃ, διαχεῖται πᾶν τὸ λοιπὸν αἷμα, ἐαθεῖσαι δὲ ταχὺ μετὰ τοῦ περιεστῶτος αὐτὸ

causa de este estado de tensión, tétano y opistotonía[761]. El remedio de estas es difícil, pues, en verdad, las fiebres que sobrevienen en estos casos son [85a] las que mejor las liberan.

La flema blanca resulta peligrosa cuando el aire de las burbujas es retenido; no obstante, cuando tiene una ventilación exterior al cuerpo, se vuelve más benévola, pero motea el cuerpo de manchas blancas, al ocasionar en él otras enfermedades del mismo tipo. Si se mezcla con bilis negra y se dispersa por las revoluciones más divinas de la cabeza[762] y las trastorna, es más apacible, si sobreviene durante el sueño, [85b] pero si ataca mientras se está en vela, resulta más difícil despojarse de ella. Y como es una enfermedad de naturaleza sagrada, lo más correcto es llamarla sagrada[763]. La flema ácida y salada es la fuente de todas las enfermedades que se producen en forma de catarros. Pero como los lugares hacia los que fluye son diversos, estas enfermedades han recibido nombres variados.

Por otra parte, las inflamaciones del cuerpo, llamadas así por quemarse e inflamarse[764], son todas producidas por la bilis. Pues bien, cuando esta encuentra una ventilación hacia el exterior, [85c] al ponerse a hervir, arroja excrecencias de toda clase; pero cuando está encerrada adentro, ocasiona muchas enfermedades inflamatorias. La más grave de todas se origina cuando la bilis se mezcla con sangre pura y modifica la disposición natural de las fibrinas, que están distribuidas en la sangre para mantener una justa proporción entre delgadez y espesor, de modo que ni se deslice del cuerpo poroso, líquida por el calor, ni tampoco circule con dificultad [85d] por las venas, al ser muy densa y difícil de mover. Ahora bien, por su constitución natural, las fibrinas conservan la medida conveniente de estas cosas. Cuando se extraen las fibrinas de la sangre de un muerto en proceso de enfriamiento, si se reúnen unas con otras[765],

ψύχους συμπηγνύασιν. ταύτην δὴ τὴν δύναμιν ἐχουσῶν ἰνῶν ἐν αἵματι χολὴ φύσει παλαιὸν αἷμα γεγονυῖα καὶ πάλιν ἐκ τῶν σαρκῶν εἰς τοῦτο τετηκυῖα, θερμὴ καὶ ὑγρὰ κατ' ὀλίγον τὸ πρῶτον ἐμπίπτουσα πήγνυται **[85e]** διὰ τὴν τῶν ἰνῶν δύναμιν, πηγνυμένη δὲ καὶ βίᾳ κατασβεννυμένη χειμῶνα καὶ τρόμον ἐντὸς παρέχει. πλείων δ' ἐπιρρέουσα, τῇ παρ' αὐτῆς θερμότητι κρατήσασα τὰς ἶνας εἰς ἀταξίαν ζέσασα διέσεισεν· καὶ ἐὰν μὲν ἱκανὴ διὰ τέλους κρατῆσαι γένηται, πρὸς τὸ τοῦ μυελοῦ διαπεράσασα γένος κάουσα ἔλυσεν τὰ τῆς ψυχῆς αὐτόθεν οἷον νεὼς πείσματα μεθῆκέν τε ἐλευθέραν, ὅταν δ' ἐλάττων ᾖ τό τε σῶμα ἀντίσχῃ τηκόμενον, αὐτὴ κρατηθεῖσα ἢ κατὰ πᾶν τὸ σῶμα ἐξέπεσεν, ἢ διὰ τῶν φλεβῶν εἰς τὴν κάτω συνωσθεῖσα ἢ τὴν ἄνω κοιλίαν, οἷον φυγὰς ἐκ πόλεως στασιασάσης ἐκ **[86a]** τοῦ σώματος ἐκπίπτουσα, διαρροίας καὶ δυσεντερίας καὶ τὰ τοιαῦτα νοσήματα πάντα παρέσχετο. τὸ μὲν οὖν ἐκ πυρὸς ὑπερβολῆς μάλιστα νοσῆσαν σῶμα συνεχῆ καύματα καὶ πυρετοὺς ἀπεργάζεται, τὸ δ' ἐξ ἀέρος ἀμφημερινούς, τριταίους δ' ὕδατος διὰ τὸ νωθέστερον ἀέρος καὶ πυρὸς αὐτὸ εἶναι· τὸ δὲ γῆς, τετάρτως ὂν νωθέστατον τούτων, ἐν τετραπλασίαις περιόδοις χρόνου καθαιρόμενον, τεταρταίους πυρετοὺς ποιῆσαν ἀπαλλάττεται μόλις. **[86b]**

Καὶ τὰ μὲν περὶ τὸ σῶμα νοσήματα ταύτῃ συμβαίνει γιγνόμενα, τὰ δὲ περὶ ψυχὴν διὰ σώματος ἕξιν τῇδε. νόσον μὲν δὴ ψυχῆς ἄνοιαν συγχωρητέον, δύο δ' ἀνοίας γένη, τὸ μὲν μανίαν, τὸ δὲ ἀμαθίαν. πᾶν οὖν ὅτι πάσχων τις πάθος

todo el resto de la sangre se licúa, mientras que si se las deja, coagulan rápidamente la sangre con la ayuda del frío circundante. Como las fibrinas en la sangre tienen esta propiedad, la bilis, que se ha generado por naturaleza de sangre vieja y que, a partir de la carne, ha vuelto otra vez a disolverse en sangre, al caer caliente y húmeda en la sangre, es coagulada –primero en poca cantidad– **[85e]** por la propiedad de las fibrinas. Una vez coagulada y enfriada por la fuerza, produce enfriamientos y escalofríos en el interior. Pero si corre con mayor fluidez y domina las fibrinas con su calor, las remueve en desorden al hervirlas[766]. Y si llega a ser capaz de dominarlas completamente, tras penetrar hasta la sustancia de la médula y quemarla, desata las cuerdas que allí amarran el alma como las de un barco[767], y la pone en libertad. Pero cuando corre en menor cantidad y el cuerpo resiste a la disolución, es dominada y, o bien se derrama por todo el cuerpo o bien es empujada a través de las venas hacia el vientre inferior o hacia el superior, expulsada del cuerpo como los que huyen de una ciudad en rebelión[768], **[86a]** provoca diarrea, disentería y todas las enfermedades de este tipo. Así[769], cuando el cuerpo ha enfermado principalmente por un exceso de fuego, produce continuas inflamaciones y fiebres; el exceso de aire produce fiebres cotidianas; el exceso de agua, fiebres terciarias, porque esta es más lenta[770] que el aire y el fuego. El exceso de tierra, como esta es el cuarto elemento más lento, al ser purgado en períodos de tiempo de cuatro días, produce fiebres cuartanas de las que es difícil escapar[771]. **[86b]** Mientras que las enfermedades del cuerpo resultan de esta manera, las del alma[772] tienen lugar del siguiente modo como consecuencia del estado del cuerpo. Es preciso convenir que la enfermedad del alma es la demencia y que hay dos clases de demencia: la locura[773] y la ignorancia. Por

ὁπότερον αὐτῶν ἴσχει, νόσον προσρητέον, ἡδονὰς δὲ καὶ λύπας ὑπερβαλλούσας τῶν νόσων μεγίστας θετέον τῇ ψυχῇ· περιχαρὴς γὰρ ἄνθρωπος ὢν ἢ καὶ τἀναντία ὑπὸ **[86c]** λύπης πάσχων, σπεύδων τὸ μὲν ἑλεῖν ἀκαίρως, τὸ δὲ φυγεῖν, οὔθ' ὁρᾶν οὔτε ἀκούειν ὀρθὸν οὐδὲν δύναται, λυττᾷ δὲ καὶ λογισμοῦ μετασχεῖν ἥκιστα τότε δὴ δυνατός. τὸ δὲ σπέρμα ὅτῳ πολὺ καὶ ῥυῶδες περὶ τὸν μυελὸν γίγνεται καὶ καθαπερεὶ δένδρον πολυκαρπότερον τοῦ συμμέτρου πεφυκὸς ᾖ, πολλὰς μὲν καθ' ἕκαστον ὠδῖνας, πολλὰς δ' ἡδονὰς κτώμενος ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ τοῖς περὶ τὰ τοιαῦτα τόκοις, ἐμμανὴς τὸ πλεῖστον γιγνόμενος τοῦ βίου διὰ τὰς μεγίστας ἡδονὰς **[86d]** καὶ λύπας, νοσοῦσαν καὶ ἄφρονα ἴσχων ὑπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχήν, οὐχ ὡς νοσῶν ἀλλ' ὡς ἑκὼν κακὸς δοξάζεται· τὸ δὲ ἀληθὲς ἡ περὶ τὰ ἀφροδίσια ἀκολασία κατὰ τὸ πολὺ μέρος διὰ τὴν ἑνὸς γένους ἕξιν ὑπὸ μανότητος ὀστῶν ἐν σώματι ῥυώδη καὶ ὑγραίνουσαν νόσος ψυχῆς γέγονεν. καὶ σχεδὸν δὴ πάντα ὁπόσα ἡδονῶν ἀκράτεια καὶ ὄνειδος ὡς ἑκόντων λέγεται τῶν κακῶν, οὐκ ὀρθῶς ὀνειδίζεται· κακὸς **[86e]** μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς, διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφὴν ὁ κακὸς γίγνεται κακός, παντὶ δὲ ταῦτα ἐχθρὰ καὶ ἄκοντι προσγίγνεται. καὶ πάλιν δὴ τὸ περὶ τὰς λύπας ἡ ψυχὴ κατὰ ταὐτὰ διὰ σῶμα πολλὴν ἴσχει κακίαν. ὅτου γὰρ ἂν ἢ τῶν ὀξέων καὶ τῶν ἁλυκῶν φλεγμάτων καὶ ὅσοι πικροὶ καὶ χολώδεις χυμοὶ κατὰ τὸ σῶμα πλανηθέντες ἔξω μὲν μὴ

consiguiente, toda afección, cuando alguien la sufre, que conlleve uno de estos dos estados, debe ser llamada enfermedad, y hay que establecer que los placeres y dolores excesivos son las más graves enfermedades para el alma. Pues si un hombre está muy alegre o sufre lo contrario por **[86c]** el dolor, cuando se esfuerza de manera inoportuna por agarrar el uno y huir del otro, no puede ni ver ni oír nada correcto, sino que está fuera de sí, absolutamente incapaz de participar entonces del razonamiento. Ahora bien, en quien el esperma nace abundante y fluye alrededor de la médula[774], como si fuera por naturaleza un árbol mucho más fructífero de lo conveniente, sufre en cada ocasión[775] dolores muy fuertes y también obtiene grandes placeres en sus deseos y en los productos que resultan de ellos, de modo que enloquece durante la mayor parte de su vida por los intensos placeres **[86d]** y dolores. Como tiene el alma enferma y sin sentido a causa del cuerpo, no se le considera como un enfermo, sino como alguien que es malo voluntariamente[776]. Pero la verdad es que el desenfreno sexual es una enfermedad del alma que en gran parte se origina por las propiedades de una única sustancia que fluye libremente en el cuerpo y lo irriga gracias a la porosidad de los huesos[777]. Asimismo, casi todo lo que se dice de la incontinencia en los placeres y es recriminado, como si los malos lo fueran voluntariamente, sufre reproches de manera incorrecta, **[86e]** ya que nadie es malo voluntariamente, sino que el malo se vuelve malo a causa de alguna disposición maligna del cuerpo y de una educación inadecuada, puesto que para todos estas cosas son odiosas y suceden de manera involuntaria.

Y, paralelamente, en lo que concierne a los dolores, el alma recibe de la misma manera mucha aflicción a causa del cuerpo. En efecto, cuando las flemas ácidas y saladas de este y los humores que son amargos y biliosos andan errantes por el

λάβωσιν ἀναπνοήν, ἐντὸς δὲ εἰλλόμενοι **[87a]** τὴν ἀφ' αὑτῶν ἀτμίδα τῇ τῆς ψυχῆς φορᾷ συμμείξαντες ἀνακερασθῶσι, παντοδαπὰ νοσήματα ψυχῆς ἐμποιοῦσι μᾶλλον καὶ ἧττον καὶ ἐλάττω καὶ πλείω, πρός τε τοὺς τρεῖς τόπους ἐνεχθέντα τῆς ψυχῆς, πρὸς ὃν ἂν ἕκαστ' αὐτῶν προσπίπτῃ, ποικίλλει μὲν εἴδη δυσκολίας καὶ δυσθυμίας παντοδαπά, ποικίλλει δὲ θρασύτητός τε καὶ δειλίας, ἔτι δὲ λήθης ἅμα καὶ δυσμαθίας. πρὸς δὲ τούτοις, ὅταν οὕτως **[87b]** κακῶς παγέντων πολιτεῖαι κακαὶ καὶ λόγοι κατὰ πόλεις ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ λεχθῶσιν, ἔτι δὲ μαθήματα μηδαμῇ τούτων ἰατικὰ ἐκ νέων μανθάνηται, ταύτῃ κακοὶ πάντες οἱ κακοὶ διὰ δύο ἀκουσιώτατα γιγνόμεθα· ὧν αἰτιατέον μὲν τοὺς φυτεύοντας ἀεὶ τῶν φυτευομένων μᾶλλον καὶ τοὺς τρέφοντας τῶν τρεφομένων, προθυμητέον μήν, ὅπῃ τις δύναται, καὶ διὰ τροφῆς καὶ δι' ἐπιτηδευμάτων μαθημάτων τε φυγεῖν μὲν κακίαν, τοὐναντίον δὲ ἑλεῖν. ταῦτα μὲν οὖν δὴ τρόπος ἄλλος λόγων. **[87c]**

Τὸ δὲ τούτων ἀντίστροφον αὖ, τὸ περὶ τὰς τῶν σωμάτων καὶ διανοήσεων θεραπείας αἷς αἰτίαις σῴζεται, πάλιν εἰκὸς καὶ πρέπον ἀνταποδοῦναι· δικαιότερον γὰρ τῶν ἀγαθῶν πέρι μᾶλλον ἢ τῶν κακῶν ἴσχειν λόγον. πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον· καὶ ζῷον οὖν τὸ τοιοῦτον ἐσόμενον σύμμετρον θετέον. συμμετριῶν δὲ τὰ μὲν σμικρὰ διαισθανόμενοι συλλογιζόμεθα, τὰ δὲ κυριώτατα καὶ μέγιστα

cuerpo sin encontrar una ventilación al exterior, dan vueltas dentro [87a] de un lado a otro y, al confundirse entre sí, mezclan los vapores que exhalan con el movimiento del alma, entonces provocan toda clase de enfermedades del alma, de mayor o menor gravedad y en menor o mayor número, que se asientan en las tres regiones del alma. Y según la que cada una de ellas ataque, ocasionan las variadas formas de malhumor y desánimo, de osadía y cobardía, incluso de olvido y, al mismo tiempo, de dificultad de aprendizaje[778].

Por lo demás, cuando [87b] a los que tienen una constitución tan mala se añaden malas instituciones políticas y malos discursos en las ciudades[779], tanto en privado como en público[780] y, además, cuando tampoco se reciben desde la juventud enseñanzas que puedan poner un remedio a esto, entonces todos los malos nos hacemos malos por dos motivos completamente involuntarios. Siempre hay que acusar más de estos males a los que engendran que a los que son engendrados, y a los que educan más que a los que son educados. Sin embargo, hay que procurar, en la medida de lo posible, huir del mal y escoger su contrario, tanto por medio de la educación como por medio de los ejercicios[781] y los estudios. Pero, sin duda, este tema corresponde a otra clase de discursos[782]. [87c]

A su vez, sería más razonable y conveniente ofrecer en compensación la contrapartida de esto, lo que se refiere a saber con qué medios la salud del cuerpo y de la inteligencia se conservan, ya que es más justo que el discurso contenga más de lo bueno que de lo malo. Ahora bien, todo lo bueno es bello y lo bello no es desproporcionado[783]; por lo tanto, hay que suponer que si un viviente ha de ser bello, deberá ser proporcionado[784]. Sin embargo, de las proporciones percibimos con claridad y calculamos las pequeñas, en cambio, las principales y más importantes

[87d] ἀλογίστως ἔχομεν. πρὸς γὰρ ὑγιείας καὶ νόσους ἀρετάς τε καὶ κακίας οὐδεμία συμμετρία καὶ ἀμετρία μείζων ἢ ψυχῆς αὐτῆς πρὸς σῶμα αὐτό· ὧν οὐδὲν σκοποῦμεν οὐδ' ἐννοοῦμεν, ὅτι ψυχὴν ἰσχυρὰν καὶ πάντῃ μεγάλην ἀσθενέστερον καὶ ἔλαττον εἶδος ὅταν ὀχῇ, καὶ ὅταν αὖ τοὐναντίον συμπαγῆτον τούτω, οὐ καλὸν ὅλον τὸ ζῷον – ἀσύμμετρον γὰρ ταῖς μεγίσταις συμμετρίαις – τὸ δὲ ἐναντίως ἔχον πάντων θεαμάτων τῷ δυναμένῳ καθορᾶν κάλλιστον καὶ ἐρασμιώτατον. **[87e]** οἷον οὖν ὑπερσκελὲς ἢ καί τινα ἑτέραν ὑπέρεξιν ἄμετρον ἑαυτῷ τι σῶμα ὂν ἅμα μὲν αἰσχρὸν, ἅμα δ' ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῶν πόνων πολλοὺς μὲν κόπους, πολλὰ δὲ σπάσματα καὶ διὰ τὴν παραφορότητα πτώματα παρέχον μυρίων κακῶν αἴτιον ἑαυτῷ, ταὐτὸν δὴ διανοητέον καὶ περὶ τοῦ συναμφοτέρου, ζῷον ὃ καλοῦμεν, ὡς ὅταν τε ἐν αὐτῷ ψυχὴ κρείττων **[88a]** οὖσα σώματος περιθύμως ἴσχῃ, διασείουσα πᾶν αὐτὸ ἔνδοθεν νόσων ἐμπίμπλησι, καὶ ὅταν εἴς τινας μαθήσεις καὶ ζητήσεις συντόνως ἴῃ, κατατήκει, διδαχάς τ' αὖ καὶ μάχας ἐν λόγοις ποιουμένη δημοσίᾳ καὶ ἰδίᾳ δι' ἐρίδων καὶ φιλονικίας γιγνομένων διάπυρον αὐτὸ ποιοῦσα σαλεύει, καὶ ῥεύματα ἐπάγουσα, τῶν λεγομένων ἰατρῶν ἀπατῶσα τοὺς πλείστους, τἀναίτια αἰτιᾶσθαι ποιεῖ· σῶμά τε ὅταν αὖ μέγα καὶ ὑπέρψυχον σμικρᾷ συμφυὲς ἀσθενεῖ τε διανοίᾳ γένηται, διττῶν **[88b]** ἐπιθυμιῶν οὐσῶν φύσει κατ' ἀνθρώπους, διὰ σῶμα μὲν τροφῆς, διὰ δὲ τὸ θειότατον τῶν ἐν ἡμῖν φρονήσεως, αἱ τοῦ κρείττονος κινήσεις κρατοῦσαι καὶ τὸ μὲν

[87d] nos resultan inconcebibles. En efecto, para la salud y la enfermedad, para la virtud y el vicio, ninguna proporción o desproporción es mayor que la del alma con respecto al cuerpo. Pero no observamos nada de esto ni advertimos que, cuando una figura corporal más débil y pequeña posee un alma fuerte y grande en todo sentido, o también cuando ambas están unidas en la relación contraria, el viviente en su totalidad no es bello, ya que es desproporcionado en las proporciones más importantes; pero, el que las posee de la manera contraria es, para quien pueda verlo, el más bello y deseado de todos los espectáculos[785]. [87e] Por ejemplo, un cuerpo que tiene piernas demasiado largas o algún otro exceso que lo hace a la vez desproporcionado consigo mismo y feo; además, cuando sus miembros trabajan juntos, se fatiga mucho, le produce gran número de contracciones y, por su andar vacilante, se cae a menudo y se causa innumerables males a sí mismo. Ahora bien, lo mismo hay que pensar también acerca de la conjunción de ambos que llamamos viviente. Cuando en él el alma, al dominar [88a] sobre el cuerpo, es muy impetuosa, sacude a todo en el interior y lo llena de enfermedades; y cuando se aplica intensamente a algún estudio o investigación, lo consume; y, también, cuando enseña o combate con palabras en público o en privado a través de las disputas y las rivalidades que se originan, lo inflama y agita, produciendo flujos, y engaña entonces a la mayoría de los así llamados médicos y les hace alegar causas contrarias a las verdaderas. Por el contrario, cuando un cuerpo grande que sobrepasa el alma está unido a una inteligencia pequeña y débil, [88b] dado que por naturaleza los deseos de los hombres son de dos clases, por el cuerpo, de alimento y, por lo más divino que hay en nosotros, de inteligencia[786], los movimientos de la parte más fuerte, al prevalecer e incrementar su propio poder, vuelven el alma

σφέτερον αὔξουσαι, τὸ δὲ τῆς ψυχῆς κωφὸν καὶ δυσμαθὲς ἀμνῆμόν τε ποιοῦσαι, τὴν μεγίστην νόσον ἀμαθίαν ἐναπεργάζονται. μία δὴ σωτηρία πρὸς ἄμφω, μήτε τὴν ψυχὴν ἄνευ σώματος κινεῖν μήτε σῶμα ἄνευ ψυχῆς, ἵνα ἀμυνομένω γίγνησθον ἰσορρόπω καὶ **[88c]** ὑγιῆ. τὸν δὴ μαθηματικὸν ἤ τινα ἄλλην σφόδρα μελέτην διανοίᾳ κατεργαζόμενον καὶ τὴν τοῦ σώματος ἀποδοτέον κίνησιν, γυμναστικῇ προσομιλοῦντα, τόν τε αὖ σῶμα ἐπιμελῶς πλάττοντα τὰς τῆς ψυχῆς ἀνταποδοτέον κινήσεις, μουσικῇ καὶ πάσῃ φιλοσοφίᾳ προσχρώμενον, εἰ μέλλει δικαίως τις ἅμα μὲν καλός, ἅμα δὲ ἀγαθὸς ὀρθῶς κεκλῆσθαι. κατὰ δὲ ταὐτὰ ταῦτα καὶ τὰ μέρη θεραπευτέον, τὸ τοῦ παντὸς **[88d]** ἀπομιμούμενον εἶδος. τοῦ γὰρ σώματος ὑπὸ τῶν εἰσιόντων καομένου τε ἐντὸς καὶ ψυχομένου, καὶ πάλιν ὑπὸ τῶν ἔξωθεν ξηραινομένου καὶ ὑγραινομένου καὶ τὰ τούτοις ἀκόλουθα πάσχοντος ὑπ' ἀμφοτέρων τῶν κινήσεων, ὅταν μέν τις ἡσυχίαν ἄγον τὸ σῶμα παραδιδῷ ταῖς κινήσεσι, κρατηθὲν διώλετο, ἐὰν δὲ ἥν τε τροφὸν καὶ τιθήνην τοῦ παντὸς προσείπομεν μιμῆταί τις, καὶ τὸ σῶμα μάλιστα μὲν μηδέποτε ἡσυχίαν ἄγειν ἐᾷ, κινῇ δὲ καὶ σεισμοὺς ἀεί τινας ἐμποιῶν αὐτῷ διὰ **[88e]** παντὸς τὰς ἐντὸς καὶ ἐκτὸς ἀμύνηται κατὰ φύσιν κινήσεις, καὶ μετρίως σείων τά τε περὶ τὸ σῶμα πλανώμενα παθήματα καὶ μέρη κατὰ συγγενείας εἰς τάξιν κατακοσμῇ πρὸς ἄλληλα, κατὰ τὸν πρόσθεν λόγον ὃν περὶ τοῦ παντὸς ἐλέγομεν, οὐκ ἐχθρὸν παρ' ἐχθρὸν τιθέμενον ἐάσει πολέμους ἐντίκτειν τῷ σώματι καὶ νόσους, ἀλλὰ φίλον παρὰ φίλον τεθὲν ὑγίειαν **[89a]**

estúpida, lenta para aprender y olvidadiza, de tal modo que hacen nacer en ella la enfermedad más grave, la ignorancia. Hay un único remedio para ambas enfermedades: no mover el alma sin el cuerpo, ni el cuerpo sin el alma, para que, defendiéndose el uno del otro, lleguen a ser equilibrados y [88c] sanos[787]. El matemático o cualquiera que ejerza alguna otra actividad intelectual intensa debe también conceder a su cuerpo el movimiento apropiado, por medio de la práctica de la gimnasia, y, por el contrario, el que modela cuidadosamente su cuerpo debe corresponder con los movimientos del alma, por medio del uso complementario de la música y de toda la filosofía[788], si ha de ser llamado con justicia y corrección a la vez bello y bueno[789]. Debe cuidar estas partes según estas mismas reglas[790], imitando la figura del universo[791]. **[88d]**

El cuerpo, en efecto, al calentarse y enfriarse su interior por las partículas que entran en él y, además, al secarse y humedecerse las exteriores[792], sufre las consecuencias de estos dos movimientos. Si alguien entrega el cuerpo que está en reposo a estos movimientos, es dominado por ellos y destruido. En cambio, si alguien imita a la que antes llamamos aya y nodriza del universo[793], y no permite nunca que el cuerpo esté completamente en reposo, sino que lo mantiene en movimiento, transmitiéndole constantemente sacudidas por **[88e]** todas sus partes, lo defiende de manera natural de los movimientos interiores y exteriores. Y, con una sacudida moderada de las afecciones y las partes del cuerpo errantes, las dispondrá en orden unas con otras según su afinidad, de acuerdo con lo que dijimos antes al hablar del universo[794]. No permitirá que lo enemigo, colocado junto a lo enemigo, engendre guerras y enfermedades dentro del cuerpo, sino que hará que lo amigo, colocado junto a lo amigo, produzca la salud[795]. **[89a]**

ἀπεργαζόμενον παρέξει. τῶν δ' αὖ κινήσεων ἡ ἐν ἑαυτῷ ὑφ' αὑτοῦ ἀρίστη κίνησις – μάλιστα γὰρ τῇ διανοητικῇ καὶ τῇ τοῦ παντὸς κινήσει συγγενής – ἡ δὲ ὑπ' ἄλλου χείρων· χειρίστη δὲ ἡ κειμένου τοῦ σώματος καὶ ἄγοντος ἡσυχίαν δι' ἑτέρων αὐτὸ κατὰ μέρη κινοῦσα. διὸ δὴ τῶν καθάρσεων καὶ συστάσεων τοῦ σώματος ἡ μὲν διὰ τῶν γυμνασίων ἀρίστη, δευτέρα δὲ ἡ διὰ τῶν αἰωρήσεων κατά τε τοὺς πλοῦς καὶ ὅπῃπερ ἂν ὀχήσεις ἄκοποι γίγνωνται· τρίτον δὲ εἶδος **[89b]** κινήσεως σφόδρα ποτὲ ἀναγκαζομένῳ χρήσιμον, ἄλλως δὲ οὐδαμῶς τῷ νοῦν ἔχοντι προσδεκτέον, τὸ τῆς φαρμακευτικῆς καθάρσεως γιγνόμενον ἰατρικόν. τὰ γὰρ νοσήματα, ὅσα μὴ μεγάλους ἔχει κινδύνους, οὐκ ἐρεθιστέον φαρμακείαις. πᾶσα γὰρ σύστασις νόσων τρόπον τινὰ τῇ τῶν ζῴων φύσει προσέοικε. καὶ γὰρ ἡ τούτων σύνοδος ἔχουσα τεταγμένους τοῦ βίου γίγνεται χρόνους τοῦ τε γένους σύμπαντος, καὶ καθ' αὑτὸ τὸ ζῷον εἱμαρμένον ἕκαστον ἔχον τὸν βίον φύεται, **[89c]** χωρὶς τῶν ἐξ ἀνάγκης παθημάτων· τὰ γὰρ τρίγωνα εὐθὺς κατ' ἀρχὰς ἑκάστου δύναμιν ἔχοντα συνίσταται μέχρι τινὸς χρόνου δυνατὰ ἐξαρκεῖν, οὗ βίον οὐκ ἄν ποτέ τις εἰς τὸ πέραν ἔτι βιῴη. τρόπος οὖν ὁ αὐτὸς καὶ τῆς περὶ τὰ νοσήματα συστάσεως· ἣν ὅταν τις παρὰ τὴν εἱμαρμένην τοῦ χρόνου φθείρῃ φαρμακείαις, ἅμα ἐκ σμικρῶν μεγάλα καὶ πολλὰ ἐξ ὀλίγων νοσήματα φιλεῖ γίγνεσθαι. διὸ παιδαγωγεῖν δεῖ διαίταις πάντα τὰ τοιαῦτα, καθ' ὅσον ἂν ᾖ τῳ σχολή, **[89d]** ἀλλ' οὐ φαρμακεύοντα κακὸν δύσκολον ἐρεθιστέον.

Ahora bien, el mejor de los movimientos del cuerpo es aquel que se produce en sí y por sí mismo, pues es el más afín al movimiento del pensamiento y al del universo[796]. Pero el provocado por otro es peor; y el peor de todos es el que, por medio de otros agentes, mueve parcialmente un cuerpo que yace y está en reposo. Por lo que, de las purificaciones y restauraciones[797] del cuerpo, la mejor es la que proporciona la gimnasia; en segundo lugar, la que consiste en el balanceo de los barcos o de cualquier otro medio de transporte que no provoque fatiga. La tercera clase **[89b]** de movimiento resulta útil en un caso de extrema necesidad; pero en ninguna otra circunstancia debe ser aceptada por un hombre sensato la medicación que haga uso de fármacos purgativos. En efecto, no hay que irritar con fármacos las enfermedades que no impliquen grandes peligros, ya que, en todos los casos, la constitución de las enfermedades se asemeja de algún modo a la naturaleza de los vivientes. De hecho, la composición de estos se genera con un período de vida determinado para toda la especie[798], y cada viviente individual nace con un tiempo de vida designado por el destino, **[89c]** a excepción de los accidentes ocasionados por la necesidad[799]. En efecto, los triángulos, que ya desde el principio tienen la capacidad de cada uno, están constituidos de tal manera que son capaces de durar hasta cierto momento, más allá de cuyo límite la vida no podría prolongarse nunca[800]. Del mismo modo vale, por tanto, para la constitución de las enfermedades: cuando alguien pone fin a la enfermedad con medicamentos antes del tiempo asignado para ello, suele suceder que las enfermedades leves y pocas se vuelven inmediatamente graves y múltiples. Por ello, es necesario instruir todo esto con regímenes adecuados, en la medida en que se disponga de tiempo libre, **[89d]** y se debe evitar irritar un mal complicado con medicación.

Καὶ περὶ μὲν τοῦ κοινοῦ ζῴου καὶ τοῦ κατὰ τὸ σῶμα αὐτοῦ μέρους, ᾗ τις ἂν καὶ διαπαιδαγωγῶν καὶ διαπαιδαγωγούμενος ὑφ' αὑτοῦ μάλιστ' ἂν κατὰ λόγον ζῴη, ταύτῃ λελέχθω· τὸ δὲ δὴ παιδαγωγῆσον αὐτὸ μᾶλλόν που καὶ πρότερον παρασκευαστέον εἰς δύναμιν ὅτι κάλλιστον καὶ ἄριστον εἰς τὴν παιδαγωγίαν εἶναι. δι' ἀκριβείας μὲν οὖν περὶ τούτων **[89e]** διελθεῖν ἱκανὸν ἂν γένοιτο αὐτὸ καθ' αὑτὸ μόνον ἔργον· τὸ δ' ἐν παρέργῳ κατὰ τὰ πρόσθεν ἑπόμενος ἄν τις οὐκ ἄπο τρόπου τῇδε σκοπῶν ὧδε τῷ λόγῳ διαπεράναιτ' ἄν. καθάπερ εἴπομεν πολλάκις, ὅτι τρία τριχῇ ψυχῆς ἐν ἡμῖν εἴδη κατῴκισται, τυγχάνει δὲ ἕκαστον κινήσεις ἔχον, οὕτω κατὰ ταὐτὰ καὶ νῦν ὡς διὰ βραχυτάτων ῥητέον ὅτι τὸ μὲν αὐτῶν ἐν ἀργίᾳ διάγον καὶ τῶν ἑαυτοῦ κινήσεων ἡσυχίαν ἄγον ἀσθενέστατον ἀνάγκη γίγνεσθαι, τὸ δ' ἐν γυμνασίοις ἐρρωμενέστατον· **[90a]** διὸ φυλακτέον ὅπως ἂν ἔχωσιν τὰς κινήσεις πρὸς ἄλληλα συμμέτρους. τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἴδους διανοεῖσθαι δεῖ τῇδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἑκάστῳ δέδωκεν, τοῦτο ὃ δή φαμεν οἰκεῖν μὲν ἡμῶν ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι, πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον, ὀρθότατα λέγοντες· ἐκεῖθεν γάρ, ὅθεν ἡ πρώτη τῆς ψυχῆς γένεσις ἔφυ, τὸ θεῖον τὴν κεφαλὴν καὶ ῥίζαν ἡμῶν **[90b]** ἀνακρεμαννὺν ὀρθοῖ πᾶν τὸ σῶμα. τῷ μὲν οὖν περὶ τὰς ἐπιθυμίας ἢ περὶ φιλονικίας τετευτακότι καὶ ταῦτα διαπονοῦντι σφόδρα πάντα τὰ δόγματα ἀνάγκη θνητὰ ἐγγεγονέναι, καὶ παντάπασιν καθ' ὅσον μάλιστα δυνατὸν

Quede así dicho lo que concierne al viviente en general y a sus partes corporales, de qué manera alguien viviría principalmente de acuerdo con la razón, mientras guía y sea guiado por sí mismo. En primer lugar, precisamente, debemos procurar que lo que ha de guiar[801] sea en lo posible lo más bello y mejor para tal pedagogía. Ahora bien, abordar esto con exactitud **[89e]** sería por sí mismo tema suficiente para una sola obra. Pero si, según lo anterior, siguiéramos este discurso de un modo accesorio[802], podríamos exponerlo de manera no desacertada examinándolo desde esta perspectiva. Así como dijimos a menudo[803] que en nosotros habitan tres especies de alma en tres lugares, cada una dotada con movimientos propios, del mismo modo también ahora debemos decir lo más brevemente posible que si una de ellas permanece en reposo y descansa de sus movimientos propios, se vuelve necesariamente más débil, mientras que si se mantiene en ejercicio, se vuelve más fuerte. **[90a]** Por ello hay que vigilarlas, para que de este modo tengan movimientos proporcionados entre sí. En lo que concierne a la especie de alma más importante que poseemos, debemos considerar lo siguiente: un dios ha otorgado a cada uno de nosotros como un demon[804]. Esto, precisamente, es lo que decimos, expresándonos con absoluta corrección, que habita en la parte superior de nuestro cuerpo[805] y que nos eleva desde la tierra hacia aquello que en el cielo le es afín[806], como si fuéramos una planta no terrestre, sino celeste. Pues de allí, de donde nació la primera generación del alma[807], lo divino[808] cuelga nuestra cabeza y raíz, **[90b]** y mantiene todo nuestro cuerpo erguido[809]. Por consiguiente, el que se entrega a los deseos y ambiciones[810] y se esfuerza impetuosamente por satisfacerlos, engendra necesariamente todas las doctrinas mortales y se vuelve enteramente mortal, tanto cuanto es posible, casi

θνητῷ γίγνεσθαι, τούτου μηδὲ σμικρὸν ἐλλείπειν, ἅτε τὸ τοιοῦτον ηὐξηκότι· τῷ δὲ περὶ φιλομαθίαν καὶ περὶ τὰς ἀληθεῖς φρονήσεις ἐσπουδακότι καὶ ταῦτα μάλιστα τῶν αὑτοῦ **[90c]** γεγυμνασμένῳ φρονεῖν μὲν ἀθάνατα καὶ θεῖα, ἄνπερ ἀληθείας ἐφάπτηται, πᾶσα ἀνάγκη που, καθ' ὅσον δ' αὖ μετασχεῖν ἀνθρωπίνῃ φύσει ἀθανασίας ἐνδέχεται, τούτου μηδὲν μέρος ἀπολείπειν, ἅτε δὲ ἀεὶ θεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτὸν εὖ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύνοικον ἕαυτῷ, διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι. θεραπεία δὲ δὴ παντὶ παντὸς μία, τὰς οἰκείας ἑκάστῳ τροφὰς καὶ κινήσεις ἀποδιδόναι. τῷ δ' ἐν ἡμῖν θείῳ συγγενεῖς εἰσιν κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις **[90d]** καὶ περιφοραί· ταύταις δὴ συνεπόμενον ἕκαστον δεῖ, τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἁρμονίας τε καὶ περιφοράς, τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιῶσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρός τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον. **[90e]**

Καὶ δὴ καὶ τὰ νῦν ἡμῖν ἐξ ἀρχῆς παραγγελθέντα διεξελθεῖν περὶ τοῦ παντὸς μέχρι γενέσεως ἀνθρωπίνης σχεδὸν ἔοικε τέλος ἔχειν. τὰ γὰρ ἄλλα ζῷα ᾗ γέγονεν αὖ, διὰ βραχέων ἐπιμνηστέον, ὃ μή τις ἀνάγκη μηκύνειν· οὕτω γὰρ ἐμμετρότερός τις ἂν αὑτῷ δόξειεν περὶ τοὺς τούτων λόγους εἶναι. τῇδ' οὖν τὸ τοιοῦτον ἔστω λεγόμενον. τῶν γενομένων ἀνδρῶν ὅσοι δειλοὶ καὶ τὸν βίον ἀδίκως διῆλθον, κατὰ λόγον τὸν εἰκότα γυναῖκες μετεφύοντο ἐν τῇ δευτέρᾳ **[91a]**

sin faltarle nada para ello, ya que esto es lo que ha desarrollado. Por el contrario, el que se ha esforzado en el amor al conocimiento y en los pensamientos verdaderos, y ha ejercitado sobre todo este aspecto de sí mismo, [90c] piensa lo inmortal y lo divino, y si realmente entra en contacto con la verdad, es del todo necesario que, en la medida en que la naturaleza humana es capaz de participar de la inmortalidad[811], no pase por alto ninguna parte de esta. Puesto que cuida siempre de su parte divina y él mismo mantiene en buen orden al demon que habita en él, ha de ser eminentemente feliz[812]. Ahora bien, para todos hay un solo cuidado del conjunto: conceder a cada parte los alimentos y movimientos apropiados. Los pensamientos[813] y las revoluciones del universo son movimientos afines a lo divino que hay en nosotros. [90d] Cada uno debe seguir paso a paso a aquellos y, por medio del aprendizaje cuidadoso de las armonías y de las revoluciones del universo[814], enderezar las revoluciones de la cabeza que fueron destruidas durante nuestro nacimiento[815], de modo que el que intelige se asemeje a lo inteligido de acuerdo con la naturaleza originaria[816] y, una vez asemejado, alcanzar la meta de la vida que los dioses propusieron a los hombres como la mejor tanto para el presente como para el futuro[817]. [90e]

Y, por cierto, ahora parece haber llegado casi a su término lo que se nos había encomendado al principio: tratar del universo hasta el nacimiento del hombre[818]. Ahora bien, hay que abordar brevemente cómo nacieron a su vez los demás vivientes, pues así uno creería ser más comedido respecto a este tipo de discursos. Digámoslo, entonces, de la siguiente manera. De los que habían nacido varones[819], todos los que fueron cobardes y llevaron una vida injusta, según el discurso verosímil, se transformaron en mujeres en el segundo [91a] nacimiento[820]. Por eso, precisamente,

γενέσει· καὶ κατ' ἐκεῖνον δὴ τὸν χρόνον διὰ ταῦτα θεοὶ τὸν τῆς συνουσίας ἔρωτα ἐτεκτήναντο, ζῷον τὸ μὲν ἐν ἡμῖν, τὸ δ' ἐν ταῖς γυναιξὶν συστήσαντες ἔμψυχον, τοιῷδε τρόπῳ ποιήσαντες ἑκάτερον. τὴν τοῦ ποτοῦ διέξοδον, ᾗ διὰ τοῦ πλεύμονος τὸ πῶμα ὑπὸ τοὺς νεφροὺς εἰς τὴν κύστιν ἐλθὸν καὶ τῷ πνεύματι θλιφθὲν συνεκπέμπει δεχομένη, συνέτρησαν εἰς τὸν ἐκ τῆς κεφαλῆς κατὰ τὸν αὐχένα καὶ διὰ τῆς ῥάχεως **[91b]** μυελὸν συμπεπηγότα, ὃν δὴ σπέρμα ἐν τοῖς πρόσθεν λόγοις εἴπομεν· ὁ δέ, ἅτ' ἔμψυχος ὢν καὶ λαβὼν ἀναπνοήν, τοῦθ' ᾗπερ ἀνέπνευσεν, τῆς ἐκροῆς ζωτικὴν ἐπιθυμίαν ἐμποιήσας αὐτῷ, τοῦ γεννᾶν ἔρωτα ἀπετέλεσεν. διὸ δὴ τῶν μὲν ἀνδρῶν τὸ περὶ τὴν τῶν αἰδοίων φύσιν ἀπειθές τε καὶ αὐτοκρατὲς γεγονός, οἷον ζῷον ἀνυπήκοον τοῦ λόγου, πάντων δι' ἐπιθυμίας οἰστρώδεις ἐπιχειρεῖ κρατεῖν· αἱ δ' ἐν **[91c]** ταῖς γυναιξὶν αὖ μῆτραί τε καὶ ὑστέραι λεγόμεναι διὰ τὰ αὐτὰ ταῦτα, ζῷον ἐπιθυμητικὸν ἐνὸν τῆς παιδοποιίας, ὅταν ἄκαρπον παρὰ τὴν ὥραν χρόνον πολὺν γίγνηται, χαλεπῶς ἀγανακτοῦν φέρει, καὶ πλανώμενον πάντῃ κατὰ τὸ σῶμα, τὰς τοῦ πνεύματος διεξόδους ἀποφράττον, ἀναπνεῖν οὐκ ἐῶν εἰς ἀπορίας τὰς ἐσχάτας ἐμβάλλει καὶ νόσους παντοδαπὰς ἄλλας παρέχει, μέχριπερ ἂν ἑκατέρων ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ **[91d]** ἔρως συναγαγόντες, οἷον ἀπὸ δένδρων καρπὸν καταδρέψαντες, ὡς εἰς ἄρουραν τὴν μήτραν ἀόρατα ὑπὸ σμικρότητος καὶ ἀδιάπλαστα ζῷα κατασπείραντες καὶ πάλιν διακρίναντες μεγάλα ἐντὸς ἐκθρέψωνται καὶ μετὰ τοῦτο εἰς φῶς ἀγαγόντες ζῴων ἀποτελέσωσι γένεσιν. γυναῖκες μὲν οὖν καὶ τὸ θῆλυ πᾶν οὕτω γέγονεν· τὸ δὲ τῶν ὀρνέων φῦλον

en aquel tiempo los dioses constituyeron el amor a la copulación, y formaron un viviente animado en nosotros y otro en las mujeres[821], a cada uno de los cuales produjeron de la siguiente manera. Perforaron el conducto de salida de la bebida[822] por el que el fluido llega a través de los pulmones[823] y por debajo de los riñones hasta la vejiga, y esta, al recibirlo, lo expele al mismo tiempo por efecto de la presión del aire, y así lo comunica con la médula condensada que desciende de la cabeza por el cuello y a través de la espina dorsal. **[91b]** A esta médula, precisamente, en nuestra exposición anterior, la llamamos simiente[824]. Y esta médula, por estar animada y dotada de respiración, produce en el órgano[825] que le sirve para respirar un deseo vital de arrojarlo fuera y así realiza el amor a la procreación. Por ello, las partes pudendas de los hombres, al ser desobedientes y autoritarias, como un viviente que no se somete a la razón, intentan dominarlo todo a causa de sus frenéticos deseos[826]. Asimismo y **[91c]** por los mismos motivos, en las mujeres los llamados matrices y úteros poseen dentro de sí como un viviente deseoso de procrear niños. Cuando, durante mucho tiempo y más allá de la edad apropiada, permanece estéril, produce violentas irritaciones y, errante por todo el cuerpo, obstruye los conductos de aire impidiendo la respiración, pone así al cuerpo en dificultades extremas y le provoca otras enfermedades de todo tipo[827]. Y esto sucede hasta que el deseo de uno y **[91d]** el amor de otro los reúnen, como si recogieran un fruto de los árboles. Así, siembran en la matriz, como en la tierra de labor, vivientes invisibles por su pequeñez[828] e informes. Y, después de distinguirlos nuevamente, los nutren hasta que se hagan grandes en su interior y, tras esto, al hacerlos salir a la luz, llevan a cabo la generación de los vivientes. De este modo nacieron las mujeres y todo el sexo femenino.

μετερρυθμίζετο, ἀντὶ τριχῶν πτερὰ φύον, ἐκ τῶν ἀκάκων ἀνδρῶν, κούφων δέ, καὶ μετεωρολογικῶν μέν, ἡγουμένων δὲ δι' ὄψεως **[91e]** τὰς περὶ τούτων ἀποδείξεις βεβαιοτάτας εἶναι δι' εὐήθειαν. τὸ δ' αὖ πεζὸν καὶ θηριῶδες γέγονεν ἐκ τῶν μηδὲν προσχρωμένων φιλοσοφίᾳ μηδὲ ἀθρούντων τῆς περὶ τὸν οὐρανὸν φύσεως πέρι μηδέν, διὰ τὸ μηκέτι ταῖς ἐν τῇ κεφαλῇ χρῆσθαι περιόδοις, ἀλλὰ τοῖς περὶ τὰ στήθη τῆς ψυχῆς ἡγεμόσιν ἕπεσθαι μέρεσιν. ἐκ τούτων οὖν τῶν ἐπιτηδευμάτων τά τ' ἐμπρόσθια κῶλα καὶ τὰς κεφαλὰς εἰς γῆν ἑλκόμενα ὑπὸ συγγενείας ἤρεισαν, προμήκεις τε καὶ παντοίας ἔσχον τὰς **[92a]** κορυφάς, ὅπῃ συνεθλίφθησαν ὑπὸ ἀργίας ἑκάστων αἱ περιφοραί· τετράπουν τε τὸ γένος αὐτῶν ἐκ ταύτης ἐφύετο καὶ πολύπουν τῆς προφάσεως, θεοῦ βάσεις ὑποτιθέντος πλείους τοῖς μᾶλλον ἄφροσιν, ὡς μᾶλλον ἐπὶ γῆν ἕλκοιντο. τοῖς δ' ἀφρονεστάτοις αὐτῶν τούτων καὶ παντάπασιν πρὸς γῆν πᾶν τὸ σῶμα κατατεινομένοις ὡς οὐδὲν ἔτι ποδῶν χρείας οὔσης, ἄποδα αὐτὰ καὶ ἰλυσπώμενα ἐπὶ γῆς ἐγέννησαν. τὸ δὲ **[92b]** τέταρτον γένος ἔνυδρον γέγονεν ἐκ τῶν μάλιστα ἀνοητοτάτων καὶ ἀμαθεστάτων, οὓς οὐδ' ἀναπνοῆς καθαρᾶς ἔτι ἠξίωσαν οἱ μεταπλάττοντες, ὡς τὴν ψυχὴν ὑπὸ πλημμελείας πάσης ἀκαθάρτως ἐχόντων, ἀλλ' ἀντὶ λεπτῆς καὶ καθαρᾶς ἀναπνοῆς ἀέρος εἰς ὕδατος θολερὰν καὶ βαθεῖαν ἔωσαν ἀνάπνευσιν· ὅθεν ἰχθύων ἔθνος καὶ τὸ τῶν ὀστρέων συναπάντων τε ὅσα ἔνυδρα γέγονεν, δίκην ἀμαθίας ἐσχάτης ἐσχάτας οἰκήσεις **[92c]** εἰληχότων. καὶ κατὰ ταῦτα δὴ πάντα τότε καὶ νῦν διαμείβεται τὰ ζῷα

La especie de los pájaros, que echó plumas en vez de pelos, surgió de la transformación de hombres que no eran malos, sino superficiales, y que, aunque interesados por los fenómenos celestes, estimaron, **[91e]** a causa de su ingenuidad[829], que las demostraciones más firmes de estos fenómenos se obtienen por medio de la vista. Por su parte, la especie de los animales terrestres y de las bestias salvajes nació de los que no practicaban en absoluto la filosofía ni observaban nada de la naturaleza celeste, porque ya no utilizaban las revoluciones que se hallan en la cabeza, sino que tenían como guías a las partes del alma que están en el pecho. A causa de estas prácticas, inclinaron los miembros superiores y la cabeza hacia la tierra, arrastrados por la afinidad con ella, y sus cráneos se alargaron y tomaron toda clase de formas **[92a]** según el modo en que las revoluciones de cada uno hubieran sido comprimidas por la inactividad[830]. Por esta misma razón nació la especie de los cuadrúpedos o la de muchos pies; el dios dio muchas patas a los más estúpidos, para que se arrastraran mejor sobre la tierra. A los más estúpidos de ellos, aquellos que extendían completamente todo su cuerpo sobre la tierra, como ya no tenían ninguna necesidad de pies, los engendraron sin pies y los hicieron reptar sobre la tierra.

La **[92b]** cuarta especie[831], la acuática, nació de los más necios y más ignorantes, a los que quienes los remodelaron[832] no consideraron ni siquiera dignos de respirar aire puro, porque tenían el alma impura a causa del absoluto desorden, sino que los precipitaron a respirar agua turbia y profunda[833] en vez de dejarles respirar aire sutil y puro. Así nació la raza de los peces, los moluscos y los animales acuáticos en su conjunto, que recibieron las moradas extremas como castigo por su extrema ignorancia. **[92c]** De esta manera, tanto entonces como ahora, todos los vivientes se

εἰς ἄλληλα, νοῦ καὶ ἀνοίας ἀποβολῇ καὶ κτήσει μεταβαλλόμενα.

Καὶ δὴ καὶ τέλος περὶ τοῦ παντὸς νῦν ἤδη τὸν λόγον ἡμῖν φῶμεν ἔχειν· θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῷα λαβὼν καὶ συμπληρωθεὶς ὅδε ὁ κόσμος οὕτω, ζῷον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν.

transforman[834] unos en otros y cambian según la pérdida o adquisición de inteligencia o estupidez.

Y ahora podemos decir que nuestro discurso acerca del universo ha alcanzado ya su fin, ya que, tras haber recibido a los vivientes mortales e inmortales y quedar así enteramente lleno, este mundo[835], viviente visible que comprende a los vivientes visibles, dios sensible, imagen de un dios inteligible[836], el mayor y mejor, el más bello y perfecto, nació uno este cielo que es único en su género[837].

NORMAS DE TRANSLITERACIÓN

Hemos utilizado el siguiente sistema de transliteración del griego antiguo: eta = *e̱*; omega = *o̱*; dseta = *z*; zeta = *th*; xi = *x*; ypsilón = *y* en función vocálica y *u* en diptongo; fi = *ph*; ji = *ch*; psi = *ps*. La iota subscrita aparece adscrita (por ejemplo *e̱i*). El espíritu áspero viene señalado con *h*, y el espíritu suave no es señalado. Esta regla se aplica no solo a las vocales, sino también a la rho con espíritu áspero, que se señalará como *rh*. Hemos indicado en todos los casos el acento.

La transcripción de los nombres griegos plantea, en principio, problemas más delicados. No es fácil mantener la coherencia sin pagar un alto precio que puede sacrificar la claridad y la elegancia. Hemos tenido en cuenta el manual de M. Fernández-Galiano, *La transcripción castellana de los nombres propios griegos*, Madrid, SEEC, 1969, además del libro de J. Vicuña y L. Sanz de Almarza, *Diccionario de los nombres propios griegos debidamente acentuados en español*, Madrid, Ed. Clásicas, 1998; sin embargo, cuando disponíamos de una transcripción tradicional, hemos recurrido a ella en la mayoría de los casos, siempre intentando respetar los criterios del uso admitido.

NOTAS A LA TRADUCCIÓN

*por Luc Brisson**

1 Cuando llevó a cabo una edición anotada de Platón, que remozaba la edición hecha en Alejandría en el siglo III a.C., T. Pomponio Ático, un amigo de Cicerón, adoptó la clasificación tetralógica de los diálogos (en grupos de cuatro, basado en el modelo de clasificación adoptado para las tragedias) propuesto por Dercílides, clasificación que asimismo se encuentra en el catálogo de Trasilo y que comprende nueve grupos de cuatro diálogos. Tanto en este catálogo como en los manuscritos medievales, de los cuales los más antiguos se remontan a finales del siglo IX d. C., hallamos, para cada diálogo, un título y dos subtítulos. El título corresponde en general al nombre del interlocutor principal. El primer subtítulo indica el tema *(skopós)* y el segundo el carácter (la orientación filosófica general) del diálogo; omiten el primer subtítulo, *Perì phýseos* en griego antiguo (sobre el sentido de esta expresión, cf. la «Introduction», en Luc Brisson, *Platon. Timée/Critias*, trad. francesa (con la colaboración de Michel Patillon), introducción y notas de L. B., París, Flammarion, 1992, 2001[5], p. 9-10 [de ahora en adelante, con «Introduction» se hará referencia a este estudio]), y el segundo, *physikós*. Este segundo subtítulo no plantea problemas: cuando alude al catálogo de Trasilo (III, 60), Diógenes Laercio clasifica el *Timeo* dentro de esta rúbrica, lo mismo que había hecho al hablar de los «caracteres» de los diálogos (III, 50). Sin embargo, señalaremos que el *Timeo* es el único diálogo al que la tradición atribuye ese «carácter».

2 Timeo, Hermócrates y Critias. Sobre estos personajes, cf. la «Introduction» al *Critias*, en Luc Brisson, *Platon. Timée/Critias*, 1992, 2001[5], p. 312-349.

3 No nos es posible identificar a este personaje ausente.

4 La comparación del discurso con un alimento es frecuente en Platón (cf. particularmente *Protágoras* 313c-314b, *Rep.* VIII 517d, *Fedro* 227b, 236e y 243d).

5 Sobre los problemas que plantea la situación de la escena en el tiempo, cf. la «Introduction» al *Critias*.

6 En la Grecia antigua la hospitalidad implicaba derechos y deberes mucho más exigentes que en la actualidad. Era el mismo Zeus, un Zeus de la Hospitalidad, el que garantizaba el respeto a estos derechos y deberes.

7 En griego, hallamos *politeía*. Sobre la polisemia de este término, cf. Jacqueline Bordes, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, París, Les Belles Lettres, 1982.

8 *República* II 374a-d.

* Notas traducidas del francés por José María Zamora.

9 La conformidad con la naturaleza desempeña una función muy importante, en la medida en que requiere una exposición sobre la naturaleza que propondrá Timeo. De hecho, como veremos unas líneas más abajo, esta naturaleza corresponde en el hombre a su alma.

10 Reminiscencia de la definición de la «justicia» en la *República* II 369e-370c; IV 423d.

11 *República* II 375c; III 414b; 415d-e.

12 *República* II 374e-376c.

13 *República* II 376e sq.; III 403c sq.; 410c sq.

14 *República* III 416d-417b; V 464b-c.

15 *República* V 451c sq.; 466c-d. Puede establecerse una relación entre esta prescripción y el mecanismo del sistema de retribución descrito al final del *Timeo*.

16 *República* V 460c-d.

17 *República* V 461 d-e.

18 Como encontramos en griego antiguo, *toùs árkhontas kaì tàs arkhoúsas*, es preciso concluir que los dirigentes pueden ser de sexo masculino o de sexo femenino; cf. *República* V 460b, *koinaì kaì arkhaì gynaixí te kaì andrásin*. Sin embargo, esto no lo dice explícitamente.

19 *República* V 458e sq.

20 En griego antiguo, leemos: *eis tēn állēn pólin* «en el resto de la ciudad», es decir, en el único otro grupo funcional de la ciudad, el de los productores. Según esta traducción, no se trata, como algunos lo han creído, de una alusión a la exposición de los niños, sino de una recomendación de desclasamiento.

21 *República* III 415b-c; IV 423c-d; V 460c. Por lo tanto, hay una cierta movilidad en la ciudad descrita por Sócrates.

22 Sobre los problemas que plantea la identificación de esta exposición con la de la *República*, cf. la «Introduction» al *Critias*.

23 Sobre la modestia de Sócrates que pretende no saber nada, cf. especialmente *Apología* 23b.

24 Platón critica a los poetas en *Apología* 22a-c y, sobre todo, en *República* III y X.

25 En su crítica de la poesía en *República* III y X, Platón vuelve incansablemente a esta acusación: la poesía es solo imitación. Sobre el tema, cf. Luc Brisson, *Platón, las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?* [1982], edición corregida y actualizada, trad. de J. Mª. Zamora, Madrid, Abada, 2005, p. 81-92.

26 En griego antiguo, *ástokhon*, término que solo aparece en este lugar del corpus platónico. Según Cornford, este término alude a la crítica de la retórica en el *Gorgias*.

27 Parece que Longino (según el testimonio de Proclo, *In Tim.* I 68.2-14 Diehl) había comprendido bien la construcción de esta frase que incluso los antiguos consideraban particularmente difícil; de ahí que la haya seguido. Para un paralelo, cf. *Timeo* 88a.

28 Sobre la *eunamía* tradicional de Locro, en Italia del Sur, cf. *Píndaro, Olímpicas* X 13. En *Leyes* I 638b, el Extranjero de Atenas declara que los lócrides eran considerados como los que tenían las mejores leyes en Occidente. Según Aristóteles, *Política* II 12, 1274a 22, Locro recibía sus leyes de Zaleuco.

29 No sabemos desgraciadamente nada más de este personaje, cf. la «Introduction» al *Critias*, p. 334.

30 Sobre los tremendos problemas que plantea la identificación de este personaje, cf. la «Introduction» al *Critias*, p. 330-334.

31 Probablemente el célebre general siracusano, cf. la «Introduction» al *Critias*, p. 334.

32 Para el tema del banquete de discursos, cf. *Gorgias* 447a, *República* II 352b, 354a-b y *supra*, 17a y la nota 4.

33 Cf. *supra*, 17a-b.
34 Así pues, Timeo y Hermócrates se alojan en la casa de Critias, en Atenas.
35 En griego antiguo, leemos *akoḗ*. Sobre el sentido de este término en el mismo contexto, cf. Luc Brisson, *Platón, las palabras y los mitos* [1982], 2005, p. 38-43; y sobre todo 41-42.
36 Cf. *supra*, 20b.
37 Sobre las relaciones de este «sabio» con la familia de Platón, y sobre la fecha de su viaje a Egipto, cf. la «Introduction» al *Critias*, p. 328-329.
38 Para una descripción pormenorizada de las etapas de la doble transmisión de este relato, oral en Grecia y escrita en Egipto, cf. la «Introduction» al *Critias*, p. 327-334.
39 La expresión *megála kaì thaumastà érga* recuerda el comienzo de la obra de Heródoto; alude también a Tucídides I 1.
40 Destrucción de la humanidad por el fuego y por el agua, como veremos más abajo; cf. también *Político* 270c-d, *Leyes* II 677a sq., *Critias* 109d, 111a sq.
41 La conversación aquí aludida se supone que tuvo lugar durante las Panateneas (cf. 26e), fiesta en honor de Atenea celebrada a mediados de julio. Las Panateneas conmemoraban el nacimiento de Erictonio. Atenea había ido a visitar a Hefesto, cuyo padre era también únicamente Zeus (sin la intervención de Hera), para encargarle unas armas. Hefesto trató de violar a Atenea. La diosa quiso huir, pero Hefesto la alcanzó; en el trascurso de la lucha, del esperma que se derramó una parte cayó a la tierra. Así, fecundada, Gea (la Tierra) produjo un hijo, Erictonio, el antepasado común de los atenienses (cf. 23d-e), el auténtico garante de su autoctonía. Por lo que las Panateneas pueden considerarse como la «fiesta nacional» del pueblo ateniense, en la que participan también las colonias y los tributarios de Atenas. De ahí el uso del término «panegiria». En efecto, una panegiria es una «concentración» que se inscribe en el marco de un culto regional o panhelénico.
42 La expresión *ou legómenon mén, hōs dè prakhthèn óntōs* ha sido entendida de manera diferente por los intérpretes. Los comentarios y las traducciones en que se basan se distribuyen en dos grupos. Uno (Rivaud y Moreau) opone *legómenon a prakhthén*, como la ficción a la realidad; y otro (Proclo, Cornford), que considera *legómenon* aparte, da a este verbo su sentido habitual: «contar, hablar de, relatar». Me sitúo dentro de este segundo grupo, justificando del siguiente modo mi posición. El *hōs* que precede a *prakhthén* hace difícil una oposición directa entre *legómenon* y *prakhthén*, a pesar de la presencia del par *mén... dé*. Desde esta perspectiva, la oposición directa se da entre *ou legómenon* y *diēgeîto*, *hōs prakhthén* que viene a determinar *diēgeîto*. A esta primera oposición viene a sumarse otra, indirecta de aquella: la acción en cuestión ya no es contada, aunque haya sido cumplida realmente.
43 La Apaturias, fiestas atenienses y jonias, se celebraban durante el mes de *Pyanepsion* (octubre) y duraban tres días. Al tercer día, llamado Curiotis, se cortaba el pelo por primera vez a los muchachos jóvenes (de tres o cuatro años), y eran admitidos en las fratrías (para una ocurrencia de este término, cf. 21b).
44 Este adjetivo puede indicar que, a diferencia de muchos otros poetas famosos (Píndaro, Simónides, Baquílides), Solón no escribía para que le gustara a un patrón que le pagara.
45 Personaje, por otra parte, desconocido.
46 Esta frase debe aludir a los disturbios que precedieron al arcontado de Solón (en 594/593 a.C.). Si esta hipótesis es justa, la primera etapa de la transmisión oral del

relato se sitúa alrededor de 600 a.C., ya que en el transcurso de su viaje a Egipto Solón aprendió este relato, que entonces había caído en un olvido casi total en Grecia.

47 El miembro de la frase *perì hòn katà koryphḕn skhízetai tò toû Neílou rheûma* es particularmente difícil de traducir. Inspirándome en J. Moreau, he tratado de dar una idea de «rodear», que implica la preposición *perì*.

48 *Nomós* es el término del que se sirve Heródoto para designar las circunscripciones del imperio persa (III 90) y egipcio (II 164-166) que, hay que recordarlo, permaneció bajo el dominio persa de 525 a 404 a.C. Siempre según Heródoto (II 165) el «nomo» llamado «Saítica» era uno de los nomos de los *Hermotybies* (= guerreros), de los que era originario Amasis (II 172) y que fue la cuna del reino de Psammético (II 152).

49 Heródoto habla a menudo (II 59, 62, 130-132, 163, 169, 170, 171, y III 16 especialmente) de esta ciudad, a la que él mismo había ido (II 28).

50 Heródoto (I 29-30) escribe: «Tras haber dado leyes a los atenienses, él (Solón) se alejó durante diez años...: fue a Egipto a casa de Amasis». Lo que nos lleva a creer que es preciso situar la actividad legislativa de Solón bajo su arcontado en 594/593 a.C. Ahora bien, Amasis no ascendió al trono de Egipto antes de 570/569 a.C. Por consiguiente, Solón no pudo encontrarlo y ni siquiera tomarle prestada una ley (cf. Heródoto II 177) entre 594/593 y 584/583. De ahí el flagrante anacronismo. Quizá Platón, consciente de ello, haya querido evitar las consecuencias. En efecto, si interpretamos *Timeo* 21e («de donde precisamente era el rey Amasis») como un inciso, y si entendemos *Timeo* 21c («y si las sublevaciones y los otros males que encontró aquí al volver...») como una alusión a los disturbios que precedieron a su arcontado, podemos pensar que Platón sitúa el viaje de Solón a Egipto alrededor de 600 a.C.

51 Christian Froidefond (*Le Mirage égyptien*, 1971, p. 268, n. 18) recuerda que la ortografía de Neith y de Theuth, mantenida por Platón, es ajena a la fonética griega y, por lo tanto, voluntariamente egiptizante.

52 En Saís, cuenta Heródoto (II 59), había un importante santuario de Atenea (= Neith), donde se celebraba, durante una de las grandes panegirias anuales de Egipto (II 59), la fiesta de las «lámparas ardientes» (*lykhnokaïa*) (II 62).

53 Puesto que su antepasado común es Atenea, cf. la nota 41.

54 Foróneo, considerado el primer hombre por algunos autores (Clemente de Alejandría, *Stromateis* I 102; Pausanias II 15,5), es el hijo de Ínaco, él mismo hijo de Océano y de Tetis. Se había hecho de él el padre de Níobe, la primera mortal que sedujo Zeus. Sobre todo esto, cf. [pseudo–] Apolodoro (*Biblioteca* II 1,1).

55 Deucalión, el hijo de Prometeo, se casó con Pirra, la hija de Epimeteo y de Pandora, la primera mujer fabricada por los dioses. Cuando Zeus quiso destruir a los hombres de la edad de bronce, avisó a Deucalión y Pirra para que escaparan del diluvio ([pseudo–] Apolodoro, *Biblioteca* I 7,2]). Por lo tanto, podemos decir que Deucalión y Pirra son los antepasados de la edad de hierro, a la que nosotros pertenecemos.

56 La escena recuerda aquella en que los sacerdotes egipcios se burlan de Hecateo de Mileto que pretende descender de un dios en la decimosexta generación (Heródoto, II 143-144).

57 Según una versión bien conocida en Grecia, Faetonte, el hijo del Sol y de la Oceánide Clímene, fue criado por su madre en la ignorancia de su padre. Pero, cuando llegó a adolescente, su madre le reveló su verdadero origen, Faetonte acudió a casa de su padre, y le pidió que le dejara conducir su carro. Pero no pudiendo seguir el

camino habitual, Faetonte, descendiendo demasiado bajo, quemó lo que había sobre la tierra. Zeus, para evitar una deflagración universal, le fulminó y le precipitó al río Erídano, río mítico situado al norte de Europa (cf. mapa 1 [véase nota 72]).

58 Es decir, un discurso del que no se puede verificar la conformidad con la realidad a la que se refiere, un discurso que no es ni verdadero ni falso. Sobre el tema, cf. Luc Brisson, *Platón, las palabras y los mitos* [1982], 2005, p. 114-138.

59 Solo encontramos otro uso del término *parállaxis* en toda la obra de Platón. Esta otra ocurrencia proviene también de un contexto astronómico: «En consecuencia, le ha tocado (al mundo) cumplir un movimiento circular retrógrado, que presenta el menor grado de variación con respecto a su propio movimiento». (*Político* 269e). Por su parte, el verbo *paralláttein* aparece una sola vez en toda la obra de Platón y en un contexto evidentemente astronómico (*República* VII 530b), donde efectivamente significa «sufrir una variación». *Parállaxis* designa un fenómeno astronómico que se produce en intervalos regulares y que se sitúa en el curso normal de las cosas, aunque provoque catástrofes en tierra.

60 He traducido por medio de una paráfrasis *luómenos*, que acepto contra la lectura del manuscrito F (Vindobonensis 55) y sobre todo contra las correcciones propuestas por Cook-Wilson y por Apelt. Para una revisión de las explicaciones propuestas, cf. F.M. Cornford (*Plato's Cosmology*, 1937, p. 365-366; y O. Raith, «*Ho Neîlos luómenos*», *Philologus* 11, 1967, p. 27-33). Esta alusión a las crecidas, así como a las fuentes del Nilo, bien podría estar inspirada en lo que dice Heródoto (II 19-35) del río de Egipto. [N.T. Seguimos a Burnet, Rivaud y Cornford, y mantemos también *luómenos*, apartándonos de las enmiendas defendidas por Cook-Wilson. El Nilo salva a Egipto «desligándose» de su cauce normal. De esta manera, si el Nilo «se desliga», acrecienta de modo habitual su caudal, cf. O. Velásquez Gallardo: *Platón. Timeo*, versión del griego, introducción y notas, Santiago de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2004, p. 87, n. 57].

61 Por ejemplo, el diluvio que destruyó a los hombres de la edad de bronce, cf. nota 55.

62 Los que habitan en las montañas son analfabetos (cf. también *Critias* 109d), es decir, incapaces de comprender y de utilizar la escritura y ajenos a las musas, es decir, ignorantes de la poesía, la única que puede asegurar una transmisión oral de lo memorable que sea eficaz, es decir, que no se salde con una pérdida de información demasiado considerable. Sobre el tema, cf. Luc Brisson, *Platón, las palabras y los mitos* [1982], 2005, p. 50-59.

63 El mito iba destinado ante todo a los niños. Sobre el tema, cf. Luc Brisson, *Platón, las palabras y los mitos* [1982], 2005, p. 76-80.

64 La expresión es interesante, ya que pone en relación oralidad y escritura.

65 En griego antiguo, se lee *phthónos oudeís*. Sobre la forma que puede tomar *phthónos* como retención de información, cf. Luc Brisson, «La jalousie sous tous ses visages. La notion philosophique de *phthónos* chez Platon», *Actes du Colloque de Cerisy sur la jalousie*, agosto de 1989.

66 Así pues, Atenea es a la vez la diosa protectora de Atenas y de Saís.

67 Referencia al mito de fundación aludido en la nota 41.

68 En griego antiguo, se lee *diakosméseos*; cf. *infra*, 24c, para el verbo correspondiente.

69 Aunque se apoye en textos, el sacerdote no los lee; sabe de memoria lo que en ellos es esencial.

70 El Egipto «de las castas», en el que Platón creía hallar la tripartición de la ciudad ideal de la *República*, es un Egipto que, desde mediados del segundo milenio, ha

sufrido una fuerte influencia indoeuropea. Asimismo, hacia 525 a.C., Egipto fue sometido por Cambises (*Menéxeno* 239e; cf. Heródoto III 1-13), y permaneció bajo el dominio persa hasta 404 a.C. Y por los persas, en 456 a.C., será vencida en Egipto (*Menéxeno* 241e, cf. Tucídides I, 109 sq.) una tropilla de griegos que había desembarcado seis meses antes. Sobre la tripartición funcional en Egipto, cf. Georges Dumézil, *L'Idéologie tripartie des Indo-Européens*, coll. Latomus 31, Bruselas, 1958, p. 16-17.

71 El término *dēmiourgós* parece estar tomado aquí en un sentido especialmente amplio, para designar el conjunto de los «productores».

72 Así pues, Egipto queda incluido en Asia, cf. los mapas 1 y 2 [de Luc Brisson, *Platon Timée/Critias*, 1992, 2001[5], p. 393-394].

73 De este modo traduzco *perí te tòn kósmon* [: «siguiendo este orden»]. La frase siguiente plantea tremendos problemas de construcción y de traducción; podemos incluso pensar que la transmisión del texto es aquí deficiente. Sea cual fuere, todo el pasaje recuerda el *Busiris* (21) de Isócrates. Sobre el ejercicio de la medicina en los egipcios, cf. Diodoro I 82, 3 y Aristóteles, *Política* III 5, 1286b 12-14. [Por nuestra parte, preferimos traducir *perí te tòn kósmon* por «en relación con el universo»].

74 Sobre las relaciones que podrían establecerse entre «clima» e inteligencia, cf. quizás el tratado hipocrático *Sobre los aires, aguas y lugares*.

75 Elogio del Ática y de sus autóctonos recogido en el *Critias* (109b), que recuerda el que realiza en el *Menéxeno* (237b sq.). Paradójicamente, el relato que comienza con un elogio de Egipto termina como un elogio de Atenas. Sobre esta inversión, cf. Luc Brisson, «L'Égypte de Platon», *Les Études philosophiques*, 1987, p. 153-167 y, muy especialmente, p. 155-162.

76 Cf. *supra*, 23a.

77 Cf. los mapas 1 y 2.

78 Es decir, el estrecho de Gibraltar. Cf. los mapas 1 y 2 [véase nota 72]. Rechazo la conjetura de Burnet, aceptada por Rivaud, y leo: *hò kaleîtai, hṓs phate, hymeîs Hērakléous stḗlas*.

79 Estos dos términos designaban respectivamente, para los griegos de esta época, el África del Norte y el Asia Menor, cf. los mapas 1 y 2 [véase nota 72].

80 En el *Fedón* (110a), Sócrates habla de «verdadera tierra». Podríamos estar tentados a considerar la observación hecha aquí como una glosa.

81 Todo ello alude al mito contado por Sócrates al final del *Fedón* (108c-114c).

82 «Libia» es el nombre general para designar la parte de África situada al oeste de Egipto. La Tirrenia, que más tarde se llamará Etruria, designa Italia occidental.

83 En griego antiguo, *áphthonos*, es decir, desprovisto de *phthónos*. Sobre la connotación política de *phthónos*, cf. la referencia dada en la nota 65.

84 El paralelo se impone con la actitud de Atenas durante las guerras médicas, cf. *Menéxeno* 239a sq., y la «Introduction» al *Critias*, p. 322-323.

85 Sobre la expresión *kárta brakhéos*, cf. F.M. Cornford, *Plato's Cosmology*, 1937, p. 366-367. Varios comentadores ven aquí una alusión al mar de los Sargazos. Proclo remite a Aristóteles (*Meteorológicos*, B 1, 354a 21 sq.).

86 Sobre el placer que provoca el mito comparado con un juego para niños, cf. Luc Brisson, *Platón, las palabras y los mitos* [1982], 2005, p. 103-105.

87 *Hoîon egkaúmata anekplýtou graphê̄s.* Término a término ese miembro de la frase es como sigue: «a la manera de las quemaduras de una pintura que no se puede borrar». Esta expresión hace referencia al procedimiento de la pintura de la encáustica. Plinio ofrece una descripción de este procedimiento en su *Historia natural* (XXXV, par. 149). Sobre el tema, Paul Girard escribe lo siguiente: «Pero el procedimiento más usado para los cuadros de reducida dimensión era la encáus-

tica. Su invención se atribuía a Polignoto [cf. Plinio, *HN* XXXV, par. 122]. Probablemente date de más tarde. Algunos le otorgaban el honor a Arístides [*ibid.*]. El primero que destacaría en este género fue Pánfilo de Anfípolis [*HN* XXXV, par. 123]. El procedimiento consistía en licuar sobre una paleta de metal, calentada previamente, librillos de cera de diferentes colores, y después extender, con ayuda de un pincel la cera así fundida. Pero, como al enfriarse, se fijaba rápidamente, se repasaba, con un hierro caliente, las pinceladas registradas, y se las unía cuidadosamente. A esta operación difícil por excelencia se daba el nombre de *kaûsis*. Los hierros que se empleaban (*kautéria*) tenían formas diversas. Uno de los que más servicios hacía, el *késtron*, constaba de una varilla terminada en una espátula muy apropiada para extender las ceras coloreadas y para casar los diferentes tonos». (*Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, ed. Daremberg-Saglio-Pottier, t. IV, 1, (1904), s.v. *Pictura*, p. 464b.)

88 En griego antiguo se lee *epì talẹthès deûro*. Sobre la oposición mito/verdad, cf. «Introduction», p. 70.

89 Se festejaban las Panateneas, cf. *supra*, 21a.

90 Ya que este relato alude a las hazañas de una ciudad que ha fundado, y de ciudadanos que ha engendrado y formado.

91 La exposición de este programa muestra bien cómo el *Timeo* se inscribe en la tradición de los escritos *perì phýseọs* que describen el origen del mundo, del hombre y de la sociedad. Por ello, la cosmología se une a la política. Sobre todo esto, cf. la «Introduction», p. 9-10.

92 Sócrates da la palabra a Timeo, según el programa que acaba de establecerse (en 27a).

93 Sobre la necesidad de que una plegaria preceda a toda empresa importante, *Filebo* 25b, *Leyes* X 887c, *Epínomis* 980c, *Carta* VIII 353a.

94 Este pasaje presenta tremendas dificultades de orden textual que ponen en juego interpretaciones diferentes, las cuales han sido señaladas por J. Whittaker, *Phoenix* 27, p. 389 y por J. Dillon, *American Journal of Philology* 110, 1989, p. 57-60. La cuestión de saber si hay que interpretar en un sentido temporal o no la fabricación del mundo en el *Timeo* parece plantearse aquí claramente (sobre esta cuestión, cf. la «Introduction», p. 36-38).

95 Esta frase no es fácil de comprender. Con Cornford, adopto la interpretación de Proclo. El término *hepoménọs* significa «por consiguiente»; y el *hẹmîn* depende del *katà noûn* que precede como en 17c. [Por nuestra parte, preferimos la siguiente traducción: «... que todo lo que digamos sea en primer lugar conforme a su pensamiento y, en segundo lugar, conforme al nuestro].

96 A pesar de que la tradición manuscrita se mantiene muy incierta al respecto, y a pesar de la polémica que se ha desarrollado estos últimos años a propósito de ella (cf. la bibliografía *ad locum*), mantengo, con Rivaud, el segundo *aeí*, el que sigue a *tò gignómenon*. Sin embargo, no extraigo de esta elección ninguna consecuencia exegética que permita responder a la cuestión de saber si hay que interpretar la fabricación del universo en el *Timeo* en un sentido temporal o no (sobre esta cuestión, cf. la «Introduction», p. 36-38).

97 En griego antiguo, se lee *gignómenon kaì apollýmenon*; se trata de nociones indisociables. Lo que es generado es susceptible de destrucción, y lo que es susceptible de destrucción es generado. Por lo cual es aludida la eventualidad de la destrucción del universo, que es generado, aunque enseguida sea rechazada, cf. *infra*, 38b.

98 Formulación del principio de causalidad. Como veremos, diversas variedades de causas intervienen en la fabricación del universo. Cf. la «Introduction», p. 15-17.

99 Parece que aquí haya que tomar *idéa* en un sentido muy amplio, como «aquello en lo que se manifiesta la naturaleza de una cosa».

100 Para Platón la *dýnamis* de una cosa revela su naturaleza *(phýsis)*, su ser *(ousía)*. Ahora bien, esta «potencia» se manifiesta de dos maneras. Por una parte, es una actividad *(érgon)*, principio de acción o de movimiento, que se descubre determinando aquello en lo que actúa *(poieîn, drân)* la cosa en cuestión. Pero también es un estado *(páthos)*, principio de pasividad y de resistencia *(páskhein)*, que se determina interrogándose sobre aquello por lo que la cosa puede ser afectada.

101 La bondad y la belleza a las que aspira el demiurgo, cuando fabrica el universo, dependen de la belleza y de la bondad que son suyas, como dios. De ahí la intervención de una dimensión ética en cosmología.

102 Siendo el universo un dios, Timeo tiene reparos en designarlo con el nombre que ritualmente le conviene (cf. *Crátilo* 400e, *Filebo* 12c). A los nombres de «*kósmos* = mundo» y de «*ouranós* = cielo», el *Epínomis* (977b) añade el de «*ólympos*».

103 Cf. *supra*, 27d-28a. Léase también *República* VI 507b, 509d, y *Político* 269d.

104 Cf. *supra*, 28a. Platón vuelve con frecuencia al principio de causalidad: *Fedón* 98c, 99b, *Filebo* 27b, *Leyes* X 891e, *Timeo* 29d, 46e, 57e, 68e, 69a, 87e, 38d, 44c, 46d, 64d.

105 No es necesario hacer intervenir aquí la noción de secreto, que implique una retención voluntaria de la información. La imposibilidad de hablar del demiurgo a todo el mundo depende de una incapacidad por parte del destinatario: hoy en día son contados los que pueden comprender la teoría de la relatividad, aunque el que explique esta teoría trate de llegar al público más amplio.

106 Cf. *supra*, 28a-b.

107 En griego, *tektainómenos* alude al trabajo en madera; por lo cual, el demiurgo es comparado aquí a un carpintero.

108 Es decir, si aceptamos los postulados que acaban de formularse. Pondremos en paralelo el *toútǫn dè hyparkhóntǫn aû* con el *toútou d'hypárkhontos aû* de 30c.

109 Platón se muestra preocupado constantemente por buscar el modelo según el cual las cosas sensibles son fabricadas (*Político* 277d, *República* V 472c, VI 500e; VIII 561c).

110 Conocemos la importancia de la doctrina de las formas inteligibles en el *Timeo*.

111 Para un uso similar del adjetivo *syggenés* en este sentido, cf. *infra*, 31a.

112 Se establece una relación entre la ontología y la epistemología, que corresponde a la formulada en la conclusión de la alegoría de la línea en la *República* VI 511d-e, VII 533e-534a. Este pasaje queda aclarado con otro (*Timeo* 51d-e), donde la oposición de orden epistemológico se completa con una oposición de orden sociológico.

113 La expresión *eikǫ̀s mŷthos* aparece tres veces en el *Timeo* (aquí, 59c, 68d). En siete pasajes del *Timeo* (30b, 48d, 53d, 55d, 56a, 57d, 90e), Platón califica el discurso de Timeo sobre la constitución del mundo sensible de *eikǫ̀s lógos*. Además, *eikǫ́s, eikótǫs*, etc., aparecen en otros seis pasajes del *Timeo* (34c, 44d, 48c, 49b, 56d, 72d) dentro de un contexto y con un sentido similares. Sobre el significado de todo ello, cf. Luc Brisson, *Platón, las palabras y los mitos* [1982], 2005, p. 161-163.

114 Cf. *Critias* 107a-108a, donde se desarrolla la misma idea más detenidamente, pero de manera más confusa.

115 Aquí doy a *nómon* un sentido puramente musical (cf. *República* VII 531d).

116 El verbo *synístęmi* alude a todo procedimiento de construcción que implique la fabricación de un objeto por ensamblaje de diversas piezas.

117 Dando a *kaì* un sentido explicativo, resulta posible identificar *hē génesis* (el devenir) con *tò pân* (el universo).

118 El demiurgo es un dios y, según la *República* (II 379b), un dios debe ser bueno. Por lo cual, no puede ser envidioso (*Fedro* 247a). Sobre este sentimiento, cf. Luc Brisson, «La jalousie sous tous ses visages. La notion philosophique de *phthonos* chez Platon», *Actes du Colloque de Cerisy sur la jalousie,* agosto de 1989.

119 Volvemos a encontrar la asimilación de *génesis* (el devenir) a *kósmos* (el mundo), por medio de un *kaí* explicativo.

120 Esta restricción se repite como *leitmotiv* en todo el *Timeo*. Pueden verse los siguientes ejemplos: 32b, 37d, 38c, 42e, 53b, 65c, 71d, 89d.

121 Recordatorio de lo que había dicho en 26a.

122 Para una descripción más pormenorizada del estado del mundo anterior a la intervención del demiurgo, cf. *infra*, 52d-53b.

123 Sobre este postulado, cf. *Sofista* 249a, y la «Introduction», p. 35.

124 Como señalamos más arriba (cf. nota 107), *syneteктаíneto* hace referencia al trabajo en madera.

125 Para evitar recurrir al término «providencia», así es como he traducido *prónoia*: cf. *supra*, 44c, 45b.

126 Es decir, que el mundo es un viviente dotado de un alma provista de inteligencia.

127 En la expresión *en mérous eídei,* el término *méros,* propiamente hablando, «parte», «porción», debe ser tomado en el sentido de «especie».

128 Desde un punto de vista matemático, el verbo *periékhein* es equivalente a *perilambánein*; sobre este tema, cf. la nota 142.

129 Encontramos aquí un argumento que se asemeja al argumento del tercer hombre, expuesto en la primera parte del *Parménides* (131e-132b).

130 Sobre la relación entre fuego y visión, cf. la explicación del proceso de la visión, cf. *infra*, 45b-46a.

131 Para una explicación del tacto, cf. *infra*, 61c-64a.

132 Para ser sensible, el universo debe ser perceptible por los dos sentidos más utilizados por el ser humano: la vista, que implica el fuego, y el tacto, que implica la tierra. A partir de ahí, Timeo va a tratar de probar matemáticamente la necesidad de la existencia de los dos otros elementos, el aire y el agua; sobre esta prueba matemática, cf. Luc Brisson, *Le Même et l'Autre...* [1974], p. 267-388. Al desarrollar esta prueba, Platón aporta otra dimensión al préstamo que toma de la tradición del «axioma» de los cuatro elementos.

133 En griego antiguo, *analogía* (que tiene como equivalente *ána lógon*), designa una identidad entre dos relaciones, del género a/x = x/b (o x/a = b/x, para mantenernos más cerca del texto), si solo se toma en consideración tres números, o del género a/b = c/d, si se toma en consideración cuatro números.

134 En griego antiguo, leemos *arithmō̂n eíte ógkōn eíte dynámeōn.* Oponiendo como números, *ógkōn* y *dynámeōn*, Platón supone que el término *dýnamis* designa un número, al menos «en potencia», lo que le obligaba a encontrar un término que precise la noción de entero, que habitualmente en griego el término *arithmós* basta para expresar. Apoyándonos en *Teeteto* 148a-b, podemos decir que *dýnamis* designa lo que es capaz de generar un número mediante la operación por la cual se compone ella misma. En otras palabras, se trata de la raíz cuadrada, en tanto que debe convertirse en número: lo que significa que la constitución del número se basa no tanto en la adicionabilidad, sino en la conmensurabilidad. Por otra parte, *ógkos* es un término raro y sin duda anticuado en la época de Platón, un término tomado prestado probablemente de la tradición pitagórica para designar una colección de

unidades discretas e indivisibles (cf. el empleo de *ógkos* en *Timeo* 56c), un número agregado (cf. el empleo de *ógkos* en *Leyes* V 737c), un número «entero». En lo que se refiere a la sucesión: de tres números 2, 4, 8, puede escribirse 2/4 = 4/2, 8/4 = 4/2, 4/8 = 2/4, 4/2 = 8/4. Por lo que la posición de los términos en la relación puede cambiar, aunque la igualdad se mantiene.

135 Aparece aquí aludido el problema de la duplicación del cuadrado, que fue resuelto en la época de Platón (cf. *Menón* 81e-84b). No obstante, solo podría extraerse entonces la raíz cuadrada de los números inferiores a 17 (*Teeteto* 147d-148d).

136 De hecho, todo este pasaje alude a un problema que los matemáticos intentaron resolver en la época de Platón, el problema de la duplicación del cubo. El que no se supiera cómo extraer la raíz cúbica hacía imposible entonces toda solución a este problema.

137 Posiblemente una alusión a la función desempeñada por la *Philía* en el sistema de Empédocles, cuya doctrina de los cuatro elementos (fuego, aire, agua, tierra) recoge asimismo el *Timeo*. Sin embargo, constatamos que en el *Timeo* no encontramos el *Neîkos* (quizá representado por *Anágkē*), el principio antitético de la *Philía*.
Esta conclusión y toda la exposición que la precede recuerdan sorprendentemente lo que replica Sócrates a Calicles en el *Gorgias*: «Pues un hombre así no puede ser grato ni a otro hombre ni a ningún dios, porque es incapaz de convivencia, y el que no es capaz de convivencia tampoco lo es de amistad. Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto 'cosmos' (orden) y no desorden y desenfreno. Me parece que tú no fijas la atención en estas cosas, aunque eres sabio. No adviertes que la igualdad geométrica tiene mucha importancia entre los dioses y entre los hombres; piensas, por el contrario, que es preciso fomentar la ambición, porque descuidas la geometría». (*Gorgias* 507e-508a, trad. de J. Calonge Ruiz, Biblioteca Clásica Gredos 61, Madrid, 1983).

138 Porque ha nacido y es compuesto, el universo es susceptible de disolución (según el postulado formulado en la nota 97). Pero como el que lo ha fabricado, el demiurgo, es bueno (29e-30a), el universo no conocerá la disolución.

139 Lo que implica que no queda nada sensible fuera del mundo sensible, como veremos más tarde (33a-b), donde se explica concretamente por qué el universo es indestructible.

140 Quizás una alusión al *Fedro* (246c).

141 Para una descripción de las diversas variedades de enfermedades que afectan al cuerpo humano, cf. *infra*, 81e-86a.

142 Sinónimo de *periékhein* (cf. la nota 128), *perilambánein* es una expresión verbal que sirve para caracterizar los límites de una figura, plana o en el espacio. Sobre la posibilidad de inscribir los poliedros regulares en la esfera, cf. Euclides, *Elementos* XIII, 13-17.

143 En un contexto geométrico, *skhêma* designa un espacio de dos o tres dimensiones limitado, el primero por líneas, y el segundo por superficies.

144 He recurrido a la paráfrasis para expresar la metáfora del trabajo del alfarero aludida con el verbo *etorneúsato*, «modelar en el torno». Cf. también *infra*, 69c y *Critias* 113d. [Por nuestra parte, preferimos la referencia al trabajo con un torno o un cincel para redondear, comparando esta actividad con la labor del herrero o del orfebre].

145 La esfera es la figura geométrica que presenta la mayor simetría. Sobre la exigencia de la simetría en el modelo que propone toda cosmología del universo, cf. Luc

Brisson y F. Walter Meyerstein, *Inventer l'Univers*, París, Les Belles Lettres, 1991. Por otra parte, señalaremos que todos los poliedros regulares pueden inscribirse en la esfera, como lo indica Euclides (cf. la nota 142).

146 Quizás una alusión a una doctrina pitagórica (Aristóteles, *Física* IV 6, 213b 22-27), tomada de Anaxímenes. Jenófanes (DK 21 A 1 = D.L. IX 19) habría rechazado esta doctrina.

147 Única ocurrencia de este término, *exikmasménen*, en el corpus platónico.

148 De este modo traduzco *ek tékhnes gégonen*. La expresión pone de manifiesto que la aparición del universo se explica no por un proceso natural de generación, animal o vegetal, sino por la aplicación de diversas técnicas. [Conservamos el mismo sentido en nuestra traducción: «ya que fue fabricado»].

149 De este modo interpreto *tèn heautoû phthísin*. Es difícil determinar lo que Timeo pudo querer decir con ello. Quizá sea preciso entender que la disolución de algunas cosas que contiene permite la reconstitución de otras, según el proceso descrito *infra*, 56c-58c. [La interpretación de la frase se matiene en nuestra versión: «de modo que se proporcione a sí mismo alimento con su propia consumición»].

150 *Páskhon* y *drôn* expresan la *dýnamis* de una cosa, cf. la nota 100.

151 El ideal de *autárkeia*, en tanto capacidad moral así como económica de satisfacer sus necesidades, está ya presente en Demócrito (DK 68 B 246).

152 De este modo traduzco *tês perì tèn básin hyperesías* [: «todo aparato que le sirva para mantenerse en pie»]. Cf. *Político* 270a.

153 Para un inventario de las variedades de movimientos, cf. *Timeo* 43b y *Leyes* X 893c-894a.

154 La insistencia de Timeo en la circularidad de este movimiento roza el pleonasmo; de ahí las dificultades que tenemos a la hora de traducir este pasaje. Tal insistencia hace resaltar la simetría del movimiento considerado.

155 En griego antiguo, este *logismós* remite al *logismós* de 33a, al *logistheís* de 34b y al *dianoetheís* de 32c.

156 En cierta medida, esta característica asemeja al demiurgo con las formas inteligibles y explica que aquel sea indestructible. Como no ha conocido la generación, no conocerá tampoco la destrucción (cf. la nota 37).

157 En cambio, el mundo sensible, el universo, ha nacido. Por tanto, es susceptible de corrupción, hipótesis que sin embargo debe rechazarse, debido a la bondad del demiurgo (29e-30a).

158 El alma del mundo, evidentemente. Extendiéndola incluso más allá del cuerpo del mundo, Platón quiere tal vez criticar a Empédocles, como sostiene D. O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1969, p. 145.

159 Con este término traduzco el griego *gnórimon*, dándole el sentido de «persona que se conoce bien». Señalaremos el antropocentrismo.

160 En griego antiguo, *eudaímon*. En el panteón de la Grecia antigua todos los dioses son calificados de «dichosos», «felices».

161 Sobre el conflicto entre relato y explicación, desde el punto de vista de la temporalidad, cf. la «Introduction», p. 70.

162 En Grecia antigua en general, y en Platón en particular, la vejez es valorada sistemáticamente con respecto a la juventud.

163 Conservo el *aû péri*, ampliamente atestiguado tanto en la tradición directa como indirecta. [Véase la interpretación de Grube, que mantiene el *aû péri* de los manuscritos (AFPWY 1812) y de los comentaristas antiguos (Plutarco, Eusebio, Proclo. Estobeo), y supone que hay tres entidades intermedias con las que se hace la mezcla

del alma del mundo, cf. G.M. Grube, «The composition of the world-soul in *Timaeus* 35A-B», *Classical philology* 27, 1932, p. 80-82].

164 Considero el *autộn*, que presentan todos los manuscritos, como un genitivo partitivo que se refiere a *en mésoi* y representa tanto la naturaleza de lo Mismo como la de lo Otro.

165 Para un esquema de la composición de estas mezclas, cf. el Anexo I.

166 En griego antiguo, *diaireîn* designa una operación que consiste en dividir una figura geométrica, de una o varias dimensiones, en dos o varias partes, según ciertas proporciones.

167 En griego antiguo, *aphaireîn* designa la operación que consiste en suprimir de una magnitud geométrica una magnitud del mismo orden, es decir, una línea de una línea, etc.

168 En Platón, *diástema* puede tomar el sentido muy general de distancia, de diferencia entre dos magnitudes mensurables. Puede designar también la distancia entre dos sonidos, es decir, el intervalo musical (*República* VIII 531a), expresado matemáticamente (*Filebo* 17c).

169 Para los pormenores de esta estructura matemática, cf. el Anexo 2.

170 Las operaciones matemáticas que acaban de describirse son efectuadas sobre porciones de materia, como a continuación lo muestra claramente, lo que, en mi opinión, describe la construcción de una esfera armilar por un herrero (cf. *supra*, 40d). A su vez, esta esfera armilar sirve para representar la diversidad de los movimientos astronómicos.

171 La letra griega χ.

172 Para una descripción pormenorizada de las operaciones técnicas que van a describirse, cf. el Anexo 3.

173 Señalaremos que los círculos que siguen estos movimientos están constituidos los dos de lo Mismo y de lo Otro, en virtud de la mezcla de la que provienen (*Timeo* 35a-b).

174 En griego antiguo, leemos *katà pleurán*. Ahora bien, *pleurá* designa los segmentos que, en el plano, constituyen los límites de las figuras rectilíneas, por lo tanto el lado (cf. *Menón* 82c, *Teeteto* 147e). Aquí he parafraseado con «paralelogramo», para dejar las cosas más claras, cf. los dibujos del Anexo 3. [En el centro del círculo con que representa el universo esférico, Timeo inscribe un paralelogramo, cuyos lados horizontales se correponderían con los trópicos, y la paralela en el centro de los mismos con el ecuador celeste, que constituye una prolongación imaginaria del ecuador terretre, situado en el centro del universo. Siguiendo el círculo exterior, el movimiento de lo mismo gira «en horizontal» hacia la derecha].

175 En griego antiguo, leemos *katà diámetron*. *Diámetros* designa la línea que une los dos vértices opuestos de un cuadrilátero (cf. *Menón* 82c, *República* VI 510d; VIII 546c). Expresándose así, Timeo quiere dar cuenta de la inclinación del plano de la eclíptica, cf. los dibujos del Anexo 3. [El círculo interior se mueve en torno a la diagonal del paralelogramo. Se trata de la eclíptica, denominada así porque cuando el sol y la luna coinciden en ella se producen los eclipses. La eclíptica marca el trayecto anual del sol alrededor de la tierra y, lo mismo que la diagonal respecto del lado, es inclinada respecto de la línea del ecuador, formando lo que se califica de «oblicuidad de la eclíptica», descubierta probablemente por Enópides de Quíos, a mediados del s. V a.C.].

176 Postulado fundamental, que constituye la base de toda explicación en astronomía.

177 Cf. 34b, donde la operación descrita parece desarrollarse en orden inverso.

178 Las alusiones a la razón de la que el alma del mundo está dotada llevan a la continuación que describe las funciones cognitivas que ejerce. Dicho esto, aunque sea

verdad que la razón o la inteligencia del alma del mundo resulta de su contacto con las formas inteligibles, no podemos, como propone H. Cherniss (*Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* I [1944], reimpresión en 1962, Appendix XI), identificar al demiurgo con el alma del mundo haciendo acto de razón o de inteligencia, con el alma del mundo iluminada por las formas inteligibles.

179 Esta es la construcción por la que opta Plutarco (*De animae procreatione in* Timaeo 8, *Moralia* 1016b-c): hacer depender *tôn noetôn aeì t'ónton* de *toû arístou*. Se trata de la primera construcción propuesta por Proclo (*In Tim.* II 294.1-18), que más adelante parece preferir otra (*In Tim.* II 294.18-295.25): hacer depender *tôn noetôn aeì t'ónton* de *logismoû kaì harmonías.*

180 La construcción de esta última frase es delicada. Para una descripción pormenorizada de la función cognitiva del alma del mundo, cf. Platón, *Le Même et l'Autre...*, 1974, p. 340-352.

181 Definición sucinta, pero rigurosa, del alma en general, cf. *Fedro* 245c-d, traducción citada en la «Introduction» (p. 37). La armonía musical asociada con el alma solo puede ser abstracta, toda referencia a su entidad queda excluida de entrar en juego.

182 Siguiendo en esto a Proclo (*In Tim.* II 312.12-22), considero que *logistikón* no designa al sujeto que piensa, sino al objeto de pensamiento.

183 Para un recordatorio de esta doctrina, cf. *Timeo* 30b, 46d, *Sofista* 249a, *Filebo* 30c.

184 Traduzco así *ágalma* [«representación»], siendo consciente de que el campo semántico de este sustantivo es mucho más amplio, cf. Burkert, *Greek Religion. Archaic and Classical* [1977], 1985, p. 94. La etimología autoriza una relación directa con *egásthe* y *euphrantheís.* En el undécimo libro de las *Leyes* hallamos un pasaje muy pertinente a este respecto: «Desde antiguo se han establecido dos tipos de costumbres acerca de los dioses entre todos los hombres. En efecto, honramos a unos dioses viéndolos claramente, mientras que, levantando efigies como imágenes de los otros (*tôn d'eikónas agálmata hidrysámenoi*), a las que rendimos culto aunque carecen de alma y vida, pensamos que, por eso, los dioses con vida y alma que representan nos van a ser muy propicios y nos han de otorgar sus gracias» (930e-931a, trad. de F. Lisi, Biblioteca Clásica Gredos 266, Madrid, 1999). Aquí son los dioses visibles los que, como son imágenes de los dioses invisibles, son considerados como las representaciones de estos. [Por nuestra parte, preferimos traducir *ágalma* por «imagen», también considerando el pasaje de *Leyes* XI 930e-931a].

185 Se compara al demiurgo con un ser humano que experimenta sentimientos.

186 Traduzco la lectura *epinoeî*, presente histórico que se halla en *poeî.* [Mantenemos esta misma lectura].

187 Rémi Brague [«Pour en finir avec le 'temps', image mobile de l'éternité (Platon, *Tim.* 37d)», en *Du temps chez Platon et chez Aristote,* París, PUF, 1982, p. 11-71] construye de modo diferente esta frase, y propone una interpretación que presenta como original. Por lo que a mí respecta, no creo ni que esta construcción gramatical se imponga ni que la interpretación que se deriva de ella sea tan diferente de la interpretación tradicional.

188 Para un comentario pormenorizado de este pasaje que pone en relación la oposición eternidad/tiempo con la oposición inteligible/sensible, cf. Harold Cherniss, «*Timaeus* 38a8-b5» [1957], en *Selected Papers,* Leiden, Brill, 1977, p. 340-345.

189 Algunos de estos problemas son aludidos en la segunda parte del *Parménides* (140e-142b, 151e-155c, etc.), pero en un contexto radicalmente diferente. En cualquier caso, no encontramos nada sobre el tema en el *Timeo.*

190 La eventualidad de una disolución del mundo ha sido ya prácticamente descartada, cf. *supra*, 36e.

191 Este es el sentido que doy a la expresión *dià télous* [«sin interrupción»].

192 La acción del demiurgo responde a un plan *(lógos)*, a un «propósito» *(diánoia)*, cf. *supra*, 32c, 33a, b, lo que no tiene nada de sorprendente por parte de una entidad que se define esencialmente como una inteligencia.

193 Podemos pensar que *hína gennethêi khrónos*, que se limita a explicitar *pròs khrónou génesin*, es una glosa interpolada.

194 De este modo traduzco *katà tautá* [: «uno tras otro»]. [Por nuestra parte, preferimos vertir la expresión *katà tautà hyp'allélon* por «de la misma manera los unos por los otros»].

195 En griego antiguo, *hidrýsato*, verbo utilizado para designar el hecho de «instalar, elevar, erigir» una representación, una estatua o un templo en honor de un dios, cf. W. Burkert, *Greek Religion* [1977], 1985, p. 89. Podríamos ver aquí una alusión a que los astros están fijados en los círculos que constituyen su órbita.

196 Timeo no dice nada más de esto, porque simplemente no tiene tiempo para ello; pero deja entender que sus conocimientos en astronomía son más vastos. Para un inventario de los diferentes movimientos astronómicos aludidos en estos pasajes del *Timeo*, cf. el Anexo 4.

197 Desgraciadamente Timeo no vuelve sobre el tema.

198 Los astros son divinidades, son por tanto seres vivos, es decir, seres dotados de un *cuerpo* (hecho esencialmente de fuego), de un alma que consta de una inteligencia que les permite comprender lo que espera de ellos el demiurgo.

199 Aquí la exposición sigue el orden inverso al orden heurístico. Esta manera de proceder responde a la necesidad de dar cuenta de los fenómenos que afectan poco a poco y por sucesivas simplificaciones a la estructuración del sistema explicativo.

200 He preferido la lectura *kath'à* a la lectura *kaì tà*. [Mantenemos la lectura *kaì tà*, seguida por Burnet y Rivaud, presente en los manuscritos AWY Pr.].

201 El sol estaba ya en su lugar, como acabamos de ver; pero, según parece, aún no emitía luz.

202 Cf. *Epínomis* 986d.

203 Traduzco el griego antiguo *mía* por «uniforme», ya que, cuando utiliza este adjetivo, Timeo probablemente quiere dar a entender que la duración de ese ciclo es siempre la misma (= única). Por otra parte, he intentado dar cuenta del contexto, traduciendo *phronimotátes* por «la mejor regulada». [Por nuestra parte, preferimos una traducción más literal de *mías kaì phronimotátes* por «única y más inteligente». Cuando trata de los modos de conocimiento del alma del mundo, muestra el movimiento de lo mismo, que gira suavemente, reflejando «lo racional» *(tò logistikón)*, resultando de este modo necesariamente «el intelecto y la ciencia *(noûs epistéme te)*» (*Tim.* 37c). Asimismo, este movimiento de lo mismo, es decir, el de la rotación ecuatorial, es calificado de «inteligente» en *Leyes* X 897c sq.].

204 Probablemente se trata de los mismos que en 51e, es decir, los filósofos.

205 Solo el círculo de lo Mismo se mueve con uniformidad y regularidad perfecta; por lo que, para Timeo, es el patrón de medida temporal primordial. El tiempo se relaciona con el cambio, así que no existe para lo inteligible. Cada cuerpo celeste se relaciona con un tiempo especial (39d). Pero los diversos tiempos de los planetas son «medidos» por los tiempos unidades de los movimientos del sol y de la luna. Por otra parte, hay un tiempo común, el «gran año», al final del cual todos los

cuerpos celestes regresan a sus situaciones iniciales. Este tiempo domina a todos los otros, como el movimiento de la esfera de las fijas domina todos los movimientos siderales.

206 Literalmente *tropás*. En griego antiguo, *tropḗ* presenta una sentido técnico en un contexto astronómico. Designa concretamente los *solsticios*, es decir, los momentos del años en que el Sol cesa de ascender o de descender de una y otra parte del Ecuador. Todos los planetas presentan movimientos análogos.

208 En griego antiguo, *pròs tḕn toû paradeígmatos apotypoúmenos phýsin*. La imagen que aquí utiliza depende del trabajo de materias blandas en general (cf. *infra* 50a-b, 50e-51a), y de la cera en particular. *Týpos* designa la *forma impressa*, blando hueco que en el *Teeteto* (194b), Platón distingue de la *apotýpōma, imago expressa*, la impronta en relieve; cf. también *República* III 378e-379a. Sobre el problema que plantearía una asimilación de las formas inteligibles a «paradigmas», cf. la «Introduction», p. 74.

209 El demiurgo es ante todo un **noûs**, una inteligencia. Sobre la cuestión de saber si se trata de la inteligencia del alma del mundo, cf. la nota 178.

210 Escribo «Viviente», ya que se trata de la Forma del Viviente en sí, como podemos constatar inmediatamente después.

211 Para la exégesis de esta frase por Amelio en un contexto neoplatónico, cf. Luc Brisson, «Amélius», *ANRW* II 36.2, p. 831-833. Proclo cita otras interpretaciones.

212 En el libro VI de la *República* (508a), encontramos la expresión *tō̂n en ouranō̂i theō̂n*.

213 Así pues, se establece una relación sistemática entre las especies de vivientes con los elementos: dios-fuego; pájaros-aire; peces-agua; animales pedestres o rampantes-tierra.

214 Se habla aquí del movimiento que arrastra la esfera del mundo, a la que están soldados los astros fijos. Para entender esta frase desconcertante, es precio recordar que, como Timeo ha precisado más arriba (36d-e), el cuerpo está en el alma y no el alma en el cuerpo. Es otra manera de decir que los cuerpos celestes deben estar sometidos al *krátos* del círculo de lo Mismo. He traducido *phrónēsis* por «regularidad», siendo así coherente con mi traducción de *phronimōtátēs* en 39d.

215 Paráfrasis que trata de preservar el sentido más concreto de *kósmos* (cf. *Epínomis* 987b).

216 Encontramos la misma imagen en Esquilo, en el *Prometeo encadenado* 24. Cf. también *República* VIII 529c-d.

217 Para una descripción de este proceso de conocimiento, cf. *supra*, 37b-c.

218 En el texto, *kratouménōi*, cf. *supra*, *kratístou*. Esto se corresponde con lo que Timeo ha dicho más arriba (36c-d): «y otorgó la primacía (*krátos*) a la revolución de lo mismo y de lo semejante».

219 De hecho, aquí se trata de una descripción de la generación de los astros fijos que siguen el círculo de lo Mismo, en la medida en que están fijados en la bóveda del cielo.

220 En el texto griego, leemos *trepómena*. Para el sentido de este verbo, cf. la nota (206) sobre *tropḗ*.

221 Los cuerpos celestes solo tienen una trayectoria errante en apariencia, como lo deja entender el *toiaútēn*; así se mantiene el postulado formulado en la nota 154.

222 Cf. *supra*, 39c.

223 Así es como entiendo *kat'ekeîna*.

224 Mantengo la lectura *heillouménēn* (apretada) y rechazo *illouménēn* (errante). Puesto que, para Platón, la tierra parece permanecer fija en el centro del mundo; esta es la

representación que parece que Sócrates presenta en el *Fedro* (246e-247a); y sobre la asimilación de la tierra con Hestia, cf. el artículo de J.-P. Vernant, «Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs» [1960], en *Mythe et pensée chez les Grecs,* París, Maspero, 1965, p. 97-143.
Pero esta interpretación no cuenta con unanimidad (sobre el tema, cf. especialmente F. M. Brignoli, «La dinamica immobilità della terra nella concezione platonica dell'universo», *Giornale Italiano di Filologia* II, 1958, p. 246-260).

225 En el texto griego, leemos *khoreías.* Este pasaje del *Timeo* inaugura el tema de la danza cósmica, que gozó de considerable fortuna durante la Antigüedad, y ha sido descrito por James Miller (*Measures of Wisdom. The Cosmic Dance in Classical and Christian Antiquity,* Toronto, Toronto Univ. Press, 1986).

226 Proponiendo una explicación puramente mecánica, Platón aprovecha para condenar las creencias irracionales que suscitaban los eclipses en su época.

227 Con F. M. Cornford, creo que aquí se trata de una alusión a una esfera armilar destinada a representar los movimientos astronómicos. Tendría tendencia a preferir la lectura *diópseǫs.* [Por nuestra parte, elegimos la lectura *di' ópseǫs* (WY libri mss. Proclo, Burnet, Rivaud) «ante la vista», «por los ojos», *ob oculos* (Cicerón), frente a *diópseǫs* (AP Diehl): «una visión a través de»].

228 En el texto griego, encontramos *génesis.* De hecho, Platón se burla aquí de las teogonías a las que atribuye un estado inferior al del *Timeo,* que propone al mismo tiempo una «explicación verosímil» (cf. la nota 116).

229 Desde hace mucho tiempo (F. Weber, *Platonische Notizen über Orpheus,* Múnich, Lindl, 1899, p. 9 sq.), se ha querido ver en esta enumeración, que no corresponde a la de Hesíodo, una alusión a una teogonía órfica. No es nada seguro. Aquí Platón da prueba de ironía, y nada se opone a que realice una amalgama entre varias tradiciones religiosas, quizás incluso deformándolas (cf. Luc Brisson, «Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni», *Revue de l'histoire des religions* 202, 1985, p. 403, n. 15); notas críticas al libro de M. L. West, *The Orphic Poems,* Oxford, Clarendon Press, 1983.

230 Recuerda aquí una distinción entre los dioses astrales, que son siempre visibles, y los otros dioses, los dioses «tradicionales», que solo se manifiestan en ciertas ocasiones a los hombres, quienes les honran fabricando representaciones de ellos (*Leyes* XI 930e-931a, cf. la nota 184, *supra*): la mitología griega rebosa de estas «epifanías». En la *República* (III 380d-383a), Platón se muestra muy crítico con respecto a las metamorfosis a las que se entregan los dioses en la mitología.

231 Toda esta frase, cuya transmisión textual no está exenta de problemas, continúa siendo muy difícil de construir y de traducir. En su comentario Proclo declara que, de hecho, para los propios griegos de la Antigüedad, la expresión *theoì theǫ̂n,* que sigue siendo para nosotros la mayor dificultad, ya planteaba problemas. En lo que se refiere a nuestros contemporáneos, comenzaremos por releer algunas páginas consagradas a esta frase por F. M. Cornford, en Apéndice a su comentario (p. 367-370). Dicho esto, considero el genitivo *hǫ̂n* como un adjetivo relativo refiriéndose a *érgǫn.*

232 Ahora bien, el demiurgo es bueno, cf. *supra,* 29a. Por consiguiente, no pondrá los medios para esta disolución, cuya posibilidad ha sido aludida más arriba. Señalaremos que esta disolución está relacionada con la complejidad de la entidad considerada.

233 Sobre estos vínculos, cf. *supra,* 38e.

234 Las especies mencionadas *supra,* en 39a-40a: los pájaros, los animales terrestres, y los animales acuáticos.

235 Trato de conservar así el juego de palabras del griego antiguo: *tó te pân tóde óntōs hápan ēi.* [Literalmente, «para que este todo sea realmente un todo»].

236 Quizás una reminiscencia del mito central del *Fedro:* «(el alma) que es la mejor, porque sigue al dios *(theōi hepoménē)* y trata de asemejarse a él...» (248a). Todo este discurso anuncia el final del *Timeo.*

237 Cf. *infra,* 41d-e.

238 Cf. el mito central del *Fedro* (246a-250c), donde se hallan descritas las peregrinaciones del alma humana.

239 En griego *kratḗr* designaba un gran vaso en el que se mezclaba el vino con el agua (*Critias* 120a; *Leyes* VI 773c-d). En el *Fedón* (111d), por extensión, designa «estanques» de agua. De ahí que podamos pensar en un crisol.

240 En el contexto, *katekheîto* parece remitir a la idea de fusión de los metales. Lo que no tendría nada de sorprendente dado que el trabajo del demiurgo es comparado con el de un herrero que construye una esfera armilar.

241 Cf. el mito central del *Fedro* (246a-250c), donde los dioses, los démones y las almas humanas están subidas en carros. En este caso los astros son comparados con carros.

242 Cf. *Fedro* 248c y *Leyes* X 904c.

243 Cf. *infra,* 90e.

244 Para el segundo nacimiento del alma, cf. 90e-91a. Solamente entonces aparece la diferencia entre los sexos (91a-d).

245 En griego antiguo, *ex anágkēs.* Cf. el *Fedro* 248c. Señalaremos la recurrencia de la idea de necesidad en este pasaje (cf. 68c, d).

246 Cf. *infra,* 61c, para una descripción de la sensación bajo todas sus formas.

247 En griego antiguo, encontramos *érōs,* término al que he tratado de dar el valor más general posible, teniendo en cuenta el contexto. Por tanto, no debemos reducir ese sentido a lo que se halla *infra,* 91a-d.

248 Sobre el carácter indisociable del placer y del dolor físicos, cf. *infra,* 64a-65b, *Fedro* 258e y *Fedón* 60b-c.

249 Cf. *infra,* 69c-d.

250 Conclusión del *Timeo* (90b-d).

251 El adjetivo *synḗthē* no se encuentra en todos los manuscritos. Su traducción es difícil; aquí podría dar a entender una alusión al mito central del *Fedro,* que describe el género de vida del alma separada del cuerpo, género de vida que le es connatural.

252 Cf. *Fedón* 81e-82b, el final del *Timeo* y el libro X de la *República.* Esta frase es particularmente difícil de construir y de traducir; ante todo he procurado ser claro, siguiendo el texto lo más cerca posible [«una semejanza con el origen de ese género de falta»].

253 Se trata del círculo de lo Mismo que incluye la parte racional del alma humana; cf. *infra,* 43c-44d, para la misma expresión.

254 Cf. *Fedro* 256d-e. En resumen, el microcosmos que es el hombre debe tomar su modelo del macrocosmos, el mundo sensible: aquí la ética se une a la cosmología, como también sucede al final del diálogo (90b-d).

255 Las partes mortales del alma humana, es decir, la parte agresiva, el «corazón» *(thymós),* y la parte deseante, el «apetito» *(epithymía).*

256 Para el demiurgo se trata de liberar toda responsabilidad del mal que podrían cometer los mortales, cf. *supra,* 42d.

257 Una lectura ingenua de *ménein* + locativo lleva a comprender *ēthos* en su primer sentido «lugar acostumbrado de estancia». Es imposible situar ese lugar de estancia, y concretamente si se halla en el universo o en el exterior.

258 Timeo no justifica este lazo de parentesco, pero podemos pensar que se basa en el hecho de que el demiurgo ha fabricado todos los seres inmortales y, ante todo, a los dioses.
259 Es decir, la parte racional del alma, la inteligencia *(noûs)*, cf. *supra*, 41c.
260 Esta idea de una justicia cósmica podría remontarse a Anaximandro (DK 12 A 9).
261 Así es como entiendo *eis tautòn* [: «en una misma entidad»]. [Por nuestra parte, preferimos traducir por «en un mismo compuesto»].
262 Como, por otra parte, lo son los componentes elementales, cf. *infra*, 56b-c.
263 Como el Extranjero de Elea en el *Político* (272d-e) para describir el mundo sensible, Timeo recurre a una imagen relativa al agua (cf. 43b, 80d, 81b) para describir los fenómenos de nutrición y de evacuación en el cuerpo humano. Para un vocabulario similar, cf. *Leyes* VII 788d.
264 Para otras ocurrencias de *atáktos* «sin ningún orden», cf. 30a, 69b; y para otras ocurrencias de *alógos* «sin razón», cf. 43e, 53a. La descripción del estado del alma humana durante su encarnación es puesta en relación con la del caos en el que se hallaba el universo «antes de» la intervención del demiurgo. Como hemos visto más arriba (cf. *supra*, 36e), en cuanto está dotado de un alma, el mundo sensible comienza a vivir según un orden racional.
265 La esfera en que consiste el cuerpo del mundo está dotada solo de un movimiento circular, a excepción de otros seis (cf. *supra*, 34a): hacia delante/hacia atrás, hacia arriba/hacia abajo, hacia la derecha/hacia la izquierda. Los cuerpos celestes están animados por un movimiento circular y por un movimiento hacia delante en el marco de su revolución, pero están desprovistos de los otros cinco movimientos (cf. *supra*, 40b). El hecho de que el ser humano esté dotado, en ese momento, de todos esos movimientos muestra hasta qué punto es un ser caótico. Para un inventario de todas las variedades de movimientos, léase *Leyes* X 893b-895a.
266 En griego antiguo el término *pathémata* designa las «propiedades» de los objetos exteriores (aquí y 61c), que producen «afecciones» en un cuerpo y que provocan una sensación en el alma (cf. 42a). Cf. también la nota 526.
267 Para una descripción de la sensación, cf. *infra*, 42a, 61c. Según Platón, afecciones, cualidades y sensaciones son movimientos, cf. *Teeteto* 156c sq.
268 Para una descripción de las diferentes variedades de fuego, cf. *infra*, 45b-d, 58c-d.
269 Etimología a la manera del *Crátilo*. Platón no dice nada más sobre ello, pero Proclo *(In Tim.* III 332.3-16) propone una hipótesis seductora, aunque no fundamentada: *aísthesis* vendría de *aísso* (saltar) y de *thésis* (posición), «por una parte, al ser los sensibles movidos del exterior y, por otra, al estar situados en los órganos de los sentidos».
270 Encontramos otro uso similar de *endelekhôs* en 58c. En cualquier otra parte del *Timeo*, *okhetós*, empleado en plural (70d, 77b, 78b, 79a) designa los «vasos», venas o arterias. Parece que aquí *okhetós* designa el «vaso» por el que transita la sangre que transporta una impresión particular (77e).
271 Para comprender este pasaje, es preciso recordar que la parte racional del alma del hombre es, a escala reducida, la réplica del alma del mundo. Por tanto, está constituida de los dos mismos círculos, el de lo Mismo y el de lo Otro, afectados de los mismos movimientos, y consta de la misma estructura matemática.
272 Para una descripción de la estructura matemática del alma del mundo, cf. el Anexo 2.
273 Cf. *supra*, 38e y 41a.
274 Probablemente una alusión al resultado de la operación descrita en 36c. Para una descripción de la fabricación de la esfera armilar, que sirve de modelo al

alma del mundo y, por tanto, también a la parte racional del alma del hombre, cf. el Anexo 3.

275 Esta traducción requiere una explicación. No se trata de nombrar las cosas, sino de reconocer entre ellas identidad y alteridad. En el *Sofista* (262d-264b), la verdad es definida como adecuación del juicio con respecto a la realidad (sea cual fuere esta realidad) y el error como la inadecuación. Por consiguiente, decir de dos cosas que son idénticas, aunque sean diferentes, constituye con total evidencia un error.

276 Es difícil saber lo que Timeo pudo entender con *tò tê̱s psykhê̱s hápan kýtos.* Buen número de comentaristas modernos han seguido a Proclo, quien estima que se trata del alma en su totalidad. Pero Taylor y Cornford toman el término *kýtos* en un sentido más físico y piensan en el cuerpo humano que contiene el alma en su conjunto. En otras partes de este diálogo *kýtos* designa de manera general una envoltura hueca: el cráneo (45a), y la cavidad del tórax, entre la cabeza y el ombligo (67a, 69e, 79c-d), es decir, las envolturas respectivas de la parte racional y de la parte irracional del alma.

277 La locura se identifica con la insensatez, como acabamos de ver (cf. también *infra,* 86b), y particularmente con la ignorancia (cf. *infra,* 88b). Ahora bien, la insensatez deriva de las deformaciones que afectan a las trayectorias de las revoluciones de la parte racional del alma humana. De ahí que la revolución del círculo de lo Mismo ya no llegue a dominar, como debería ser el caso (88b).

278 Estos efectos producidos por la primera encarnación del alma son descritos también en el *Fedón* (81c, 83d) y más abajo en el *Timeo* (90c-d). El alma del mundo comienza una vida inteligente (36e), ya que está unida al cuerpo del mundo. En lo que se refiere al alma, la encarnación solo puede ser múltiple: de ahí la construcción *hótan* + subjuntivo.

279 Esta descripción se aplica al alma de todo recién nacido y no a la primera generación de un alma en el trascurso de un ciclo de diez mil años. En el libro VII de las *Leyes,* el Extranjero de Atenas hace la siguiente observación: «¿Y qué? ¿Acaso no sabemos que el máximo crecimiento de todo animal y el más intenso tiene lugar al principio, de modo que a muchos les da una ocasión de disputa el hecho de que, después de los cinco años, la estatura del ser humano no llegue a crecer el doble en los restantes veinte años?» (788d, trad. de F. Lisi). ¡Qué diferencia con el alma del mundo que comienza una «vida inteligente» (36e) en cuanto se une a su cuerpo!

280 Por lo que respecta a la traducción e interpretación de este pasaje, me alineo con la opinión de Cornford que alude a *Timeo* 90d y sobre todo a 87b: *dià trophê̱s kaì di' epite̱deumáto̱n mathe̱máto̱n.* Si siguiéramos estrictamente la gramática, tendríamos que traducir: «el alimento de una buena educación». Sobre la importancia de la educación para alcanzar la virtud (cf. *infra,* 88b).

281 Es decir, la ignorancia, cf. *supra,* 44a, 86b y 88b.

282 Término a término sería algo así: «tras haber recorrido ranqueante el camino de la vida».

283 Para un uso del vocabulario de los misterios en un contexto similar, cf. el *Banquete* (210a sq.), el *Fedro* (250c) y la *Carta* VII (344b-c). También es preciso recordar la famosa expresión del *Gorgias* (493b) que asimila «los seres privados de razón» *(toùs anoé̱tous)* a «gentes que no han sido iniciadas» *(amué̱tous).* La «iniciación» de la que se trata aquí es evidentemente aquella en la que consiste la filosofía, como lo explican los textos que acaban de citarse.

284 *Timeo* 87b, 89d.

285 Las consideraciones de orden teleológico desempeñan una función esencial en lo siguiente, cf. la «Introduction», p. 57.

286 Recordatorio del estatuto de la explicación propuesto en el *Timeo*, cf. la «Introduction», p. 70-71.
287 Así pues, la cabeza del hombre es un modelo reducido del cuerpo esférico del mundo sensible (cf. *supra*, 33b), del mismo modo que el alma del hombre es un modelo reducido del alma del mundo.
288 El alma reina (*despotoûn*) tanto en el hombre como en el mundo (cf. *supra*, 34c, donde hallamos el término *despótin*). Y, en ambos casos, la revolución de lo Mismo debe tener la supremacía (36c, para el alma del mundo; 43d, para el alma del hombre).
289 Cf. *Timeo* 43b.
290 Señalaremos el singular, que sigue siendo explicable con dificultad; quizás se trate de uno de los ayudantes del demiurgo, y entre ellos se hayan repartido las tareas.
291 Es decir, la parte racional del alma situada en el cráneo; sobre la «homonimia» que permite decir de esta parte del alma que es una divinidad, cf. *supra*, 41c.
292 Como ha señalado Cornford, el *pâsin* sorprende; todos los hombres tienen miembros.
293 Este pasaje, en su totalidad, constituye un magnífico ejemplo de razonamiento teleológico.
294 Para comprender lo que significa esta expresión, es preciso mencionar la descripción del mecanismo de la visión, cf. *infra*, 46c-d, e.
295 Cf. *infra*, 58c, para las variedades de fuego. Juego de palabras entre *hēméra*, «día», y *phôs hḗmeron*, «suave luz».
296 Construyo *oikeîon hekástēs hēméras sôma*. Cada día «tiene» un cuerpo que le es propio, dado que, considerado en sí mismo, constituye una totalidad. El fuego, difundido en el aire, da cuenta de la luz del día y, en la puesta de sol, se retira (cf. *infra*, 45d). [Mantenemos la construcción: *oikeîon hekástēs hēméras sôma emēkhanḗsanto gígnesthai*, que recoge nuestra traducción: «la han fabricado para que cada día se convierta en un cuerpo apropiado»].
297 Esta teoría de la visión parece inspirarse en Empédocles (cf. *Menón* 76c-d). Cf. también *infra*, 64d-e, 67c sq. Véase el dibujo del Anexo 5.
298 Sobre esta teoría de la sensación, cf. *supra*, 43c y el *Teeteto*. Todo el problema consiste en explicar cómo un movimiento que tiene su origen en un objeto exterior puede ser transmitido a través del cuerpo y ejercer una influencia en el alma, concretamente en la parte más elevada, la inteligencia o la razón, donde activa un proceso de reminiscencia; en ese momento, y no antes, puede hablarse de «sensación» (cf. 43c). Señalaremos que lo que se transmite a lo largo de esta cadena es un movimiento. Sobre el tema, cf. la «Introduction», p. 59-60.
299 De este modo traduzco *eis nýkta* (= *sub noctem*), uso que hallamos especialmente en Jenofonte (*Helénicas* IV 6, 7).
300 *Symmýsēi* debe interpretarse como un aoristo puntual.
301 Sobre el sueño, cf. *infra*, 70e-71e.
302 Este difícil pasaje guarda enormes similitudes con 52b-c y 71d-72b. Para una definición del sueño, cf. *Rep.* 476c.
303 Ejemplo interesante de extrapolación de un dominio a otro, en el marco de una misma explicación. Para otros ejemplos del mismo procedimiento, cf. 79e-80c.
304 Para el único uso difierente del verbo, del que *metarrythmisthéntos* es una forma, en todo el corpus platónico, cf. *infra*, 91d.
305 La idea desarrollada es la siguiente: en un espejo se forma una imagen fiel, pero invertida. Sobre el mecanismo de la visión, cf. *supra*, 43e.
306 «Aquí se hace alusión al caso de un espejo cilíndrico cóncavo de generatriz *vertical*. La luz proveniente de la derecha se refleja hacia la derecha; vemos entonces la derecha

con el ojo izquierdo, lo que permite restablecer las condiciones de la visión directa» (nota de J. Moreau a su traducción [francesa del *Timeo*]). Cf. el Anexo 5.

307 «Aquí se hace alusión al caso de un espejo cilíndrico cóncavo de generatriz *horizontal*. Esta vez, para explicar el giro considerado, ya no se puede utilizar la simplificación que la consideración de los dos ojos permitía; pero se produce de la misma manera que en el caso precedente, presentando lo de arriba en lugar de lo de abajo, lo que esta vez invierte las condiciones de la visión directa, en lugar de restablecerla» (nota de J. Moreau a su traducción [francesa del *Timeo*]).

308 Es decir, la explicación del mecanismo de la visión (45b-46d) precedente. Se ha explicado cómo funciona la vista, pero no se ha dicho con qué propósito fue dada al hombre, es decir, por qué el hombre ve. Esta observación permite a Timeo comenzar una transición que le lleva a pasar del ámbito de la inteligencia (29d-45b) demiúrgica al de la necesidad (47e-69a).

309 En griego antiguo, *synaítiai* (causas accesorias) en contraste con *aitíai* (causas); sobre el tema, cf. la «Introduction», p. 15-16.

310 Crítica –semejante a la dirigida contra Anaxágoras en el *Fedón* (97b-99d) y a la que se halla en el libro X de las *Leyes* (888e sq., 892a sq.)– de los sistemas cosmológicos anteriores, que tenían tendencia a proponer solo explicaciones mecánicas, sin dedicar un lugar suficiente a la intención racional. Aunque los critique, Platón integra este tipo de interpretación en su sistema cosmológico acordándole un estatuto inferior.

311 Precisión que permite comprender mejor el razonamiento, del que se halla una exposición particularmente sucinta en 30b-c.

312 En griego antiguo, encontramos *erastḗs*, que designa al «enamorado», al «amante». Quizás una reminiscencia del *Fedro* (250c-257a), donde el amor físico debe llevar al amor del saber.

313 Los movimientos que animan al cuerpo le son transmitidos del exterior, mientras que el alma se *define* como un movimiento espontáneo, y, por tanto, se mueve a sí misma (cf. *Fedro* 245c-e; *Leyes* X 894b sq.).

314 Señalaremos la oposición *metà noû* (dotada de inteligencia)/*monōtheîsai phronḗseōs* (privada de pensamiento [reflexión]).

315 Cf. *infra*, 68e-69a.

316 En griego antiguo, encontramos *symmetaítia*, única ocurrencia de este término en todo el corpus platónico; quizás una reminiscencia del verso de Sófocles (*Antígona* 537).

317 Recordatorio de la necesidad de tomar en consideración la causa final; por lo tanto, la axiología interviene en la cosmología. El *Timeo* finaliza reanudando este tema.

318 En griego antiguo, *isēmeríai kaì tropaí* son términos técnicos que designan respectivamente los equinoccios y los solsticios. Cf. la nota 206.

319 Alusión a una fórmula de Eurípides, *Fenicias* 1762.

320 Esta traducción, que se inspira en la de F. M. Cornford, trata de recoger el sentido de *logismós*, que puede significar «cálculo».

321 Desde esta perspectiva, una vida buena depende, al menos en un primer tiempo, de la contemplación del mundo sensible y de lo que hay de más regular en él, los movimientos de los cuerpos celestes (cf. *supra*, 90c-d). Sobre el tema, lĕase A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon* [1936], París (Vrin) 1975[4], que explica, en Platón, hasta cierto punto, cómo la contemplación del mundo sensible toma el relevo de la contemplación de las formas inteligibles. Desde este momento se comprende mejor cómo la vista puede considerarse como aquello que está en el origen de la filosofía.

322 Los movimientos de nuestra alma y, por tanto, los de los astros, obedecen a las mismas leyes que aquellos que producen el sonido, dada la estructura matemática del alma del mundo (cf. el Anexo 2). Buen ejemplo de extrapolación de una explicación de un dominio, el de la música, a otro, el de la astronomía (cf. la «Introduction», p. 38-39).

323 El estudio simultáneo de la astronomía y de la armonía lleva al conocimiento del Bien (cf. *República* VII 530d-532b).

324 Sobre las causas que explican la armonía y la discordia entre los sonidos, cf. *infra*, 80b.

325 Sobre todo esto, cf. *supra*, 43d-44c.

326 El ritmo *(rhythmós)* es el tercer elemento, con la palabra *(lógos)* y la armonía *(harmonía)*, que interviene en la melodía *(mélos)*: sobre estos tres elementos, cf. *República* III 389d, y para un comentario, cf. Luc Brisson, *Platón, las palabras y los mitos* [1982], 2005, p. 81-92. Sobre el sentido del término *rhythmós*, cf. Émile Benveniste, «La notion de 'rythme' dans son expression linguistique» [1950-1951], *Problèmes de linguistique générale* I, Bibliothèque des sciences humaines, París, Gallimard, 1966, p. 364-365; después en la colección Tel nº 7, París, Gallimard, 1979, p. 334-335.

327 Señalaremos el recurso al vocabulario militar, aquí *epíkouros*, más arriba (47d) *sýmmakhos*.

328 Cf. 43a-44a, desorden provocado por la unión del alma y del cuerpo; 45b-44a, mecanismo de la visión.

329 Indicaremos la prioridad atribuida en esta frase a la necesidad. Muy probablemente porque toda esta sección (47e-69a) está consagrada a la necesidad.

330 Compararemos estas líneas con 69a-b, donde se abre una tercera y última sección (69a-92c) que alude a la cooperación de la razón con la necesidad.

331 Sobre la cuestión del engendramiento del universo en el tiempo, cf. la «Introduction», p. 11 y 36-38.

332 Así pues, Timeo considera que es el primero en querer describir la generación de los elementos. Por eso, se muestra consciente de la originalidad de la explicación que propone, y reduce la estructura del conjunto del mundo físico a dos triángulos rectángulos, isósceles y escaleno.

333 En griego antiguo, leemos solamente *arkhás*. Añado «elementales» para recordar que esos principios son aquí los cuatro elementos: fuego, aire, agua, tierra. [Aceptamos esta precisión, aunque preferimos traducir literalmente por «principios»].

334 En el texto encontramos *stoikheîa*, término que, en griego antiguo, puede designar una letra del alfabeto y un elemento físico (cf. *Teeteto* 201e).

335 Probablemente una alusión a las explicaciones de Leucipo y de Demócrito (DK 67 A 6), quienes comparaban los átomos con las letras de las que están constituidas las palabras. En la doctrina del *Timeo* (*infra*, 53c sq.), los cuatro elementos tradicionales, distinguidos por Empédocles (DK 31 A 37), corresponden a sólidos, limitados por superficies, las cuales, ellas mismas, se descomponen en triángulos; esos triángulos son asimilados a letras (54d, 55b); las superficies que componen corresponden a las sílabas; y los sólidos elementales, a las palabras.

336 La reiteración *dokeî... dokoûnta* es del todo pertinente. El método de exposición adoptado por Timeo no conviene a la comunicación de las opiniones, aunque no se prohíba. De hecho, Timeo aquí recuerda el estatuto de la explicación que va a proponer: se trata de una «explicación verosímil» (cf. la «Introduction», p. 70-71).

337 Como Timeo lo dirá más tarde (54a-b), «la explicación verosímil» que propone no es la única, ni forzosamente la mejor. Estos límites no le impiden reconocerle un cierto valor.

338 Sobre la necesidad de dirigir a los dioses una plegaria antes de emprender sea lo que sea (cf. *supra*, 27c-d, cf. también *Filebo* 25b, *Leyes* X 887c, *Epínomis* 980c). Señalaremos la reiteración *ap'arkhês... ep'arkhêi*.

339 Encontramos este género de expresión en otras partes del corpus platónico (*República* X 621b-c, *Teeteto* 164d, *Filebo* 14a, *Leyes* I 645b). Para un intento de explicación, cf. Luc Brisson, *Platón, las palabras y los mitos* [1982], 2005, p. 73-75.

340 Para comprender esta traducción, es preciso remitirse a los usos de *prôton diairetéon* de 27d y de *arkhé* en 48d.

341 Cf. *Timeo* 27d-29a, donde se establece una clara distinción entre lo sensible y lo inteligible. Y, sobre los problemas que plantea esta distinción, cf. la «Introduction», p. 74-75.

342 Sobre esta imagen y sobre las otras que comparan la *khóra* con una nodriza (88d) y con una madre (51a), dejando entender con ello que la *khóra* es «aquello de lo que» está hecho el mundo sensible, cf. Luc Brisson, *Le Même et l'Autre...*, 1974, p. 214-215.

343 Quizás haya que poner en relación este *proaporethênai* y el *diaporethéntes* que se halla un poco más abajo con lo que dice Aristóteles al comienzo de *Metafísica* B 1: «Con vistas a la ciencia que andamos buscando es necesario que vayamos, primeramente, a aquellas cuestiones en cuyo carácter aporético conviene situarse en primer lugar» (trad. de T. Calvo, Biblioteca Clásica Gredos 200, Madrid, 1994).

344 Cf. *infra*, 50b-51b. Para que haya un lenguaje entendido por la mayoría, es necesaria una cierta estabilidad en el mundo sensible; una realidad que no cesara de cambiar de todas las maneras posibles no podría llegar a ser ni objeto de pensamiento ni tema de discurso, como lo explica el *Teeteto*.

345 Todo esto es solo una apariencia (*dokoûmen*), véase unas líneas más abajo, *hos phaínetai*.

346 En griego antiguo, *rhéo* puede tener este sentido; se trata entonces de la lluvia.

347 Este pasaje, en que *todos* los elementos se transforman unos en otros circularmente, contradice formalmente otro pasaje (56c-57b), donde Timeo explica que, debido al tipo de triángulos que intervienen en la superficie, el cuadrado, que compone las caras del cubo al que se asocia la tierra, no puede transformarse en ninguno de los tres otros elementos, los cuales, en cambio, pueden transformarse unos en otros, ya que la superficie elemental, el triángulo equilátero, se forma a partir de triángulos rectángulos escalenos cuyos tres lados mantienen las mismas relaciones. Como Timeo se sitúa aquí en el terreno de las apariencias (cf. la nota 345), precisa que no tiene en cuenta las teorías que desarrollaron sus predecesores.

348 El paso intempestivo del singular al plural es prácticamente imposible de justificar: para una revisión de las soluciones propuestas, cf. Luc Brisson, *Le Même et l'Autre...*, 1974, p. 184-185.

349 Para un análisis pormenorizado de este pasaje, cf. Luc Brisson, *Le Même et l'Autre...*, 1974, p. 178-193.

350 En el texto griego, leemos *tês tà pánta dekhoménes sómata phýseos*. Como sucede muy a menudo, aquí el término *phýsis* es un vez más un término vacío; pero conviene señalar que son los cuerpos los que recibe la *khôra*, es decir, las imágenes, las copias de las formas inteligibles, no las formas mismas.

351 En el texto griego encontramos *morphé* que, concretamente en Platón, designa los contornos exteriores de una cosa.

352 En el texto griego encontramos *ekmageîon*, término que, en Platón concretamente, hace referencia al trabajo de la cera, como podemos constatar releyendo el *Teeteto* (191c, 196a). Más abajo (72c), *ekmageîon* presenta un sentido similar. Sobre las metáforas que describen el trabajo del orfebre y del modelador de cera con relación a la descripción de la *khǭra*, cf. Luc Brisson, *Le Même et l'Autre...*, 1974, p. 217-220.

353 En el texto griego, leemos *kinoúmenon*, es decir, en sentido estricto, sometida al cambio.

354 Esta explicación no se dará nunca. Y, sin embargo, hubiera sido especialmente bienvenida. Es preciso recordar que no son las formas inteligibles las que entran en el medio espacial o las que salen de él (cf. *infra*, 51a), como parece suponer Aristóteles (*Física* IV 2, 209b33-210a2), sino copias de esas formas inteligibles. Sobre el tema, cf. *supra*, la nota 350 y Luc Brisson, *Le Même et l'Autre...*, 1974, p. 223.

355 Sobre el significado de esta metáfora, cf. Luc Brisson, *Le Même et l'Autre...*, 1974, p. 208-211.

356 En virtud de lo que se ha dicho más arriba (en la nota 350), es preciso abstenerse de asignar un sentido técnico a *eidǭn* y a *génę* en esta frase.

357 Interpreto *toût'autò hypárkhon* como un acusativo absoluto [: «una vez que se tiene esta materia primera»]. La expresión «material» no debe tomarse en un sentido filosófico, sino en un sentido estrictamente técnico.

358 Para la descripción de una operación similar realizada por tintoreros, cf. *República* IV 429d-e.

359 En el texto leemos *tà tǭn pántǭn aeí te óntǭn aphomoiǭ́mata*. Por lo tanto, queda bien claro que no son las formas inteligibles las que recibe el «material», sino sus representaciones. Cf. *supra* las notas 350 y 354.

360 Aquí *eîdos* es tomado en el sentido no técnico de «aspecto» exterior, de «apariencia».

361 En griego antiguo, *hypodokhę́* es el primero de una serie de términos, entre los que se encuentra *khǭ́ra*, *tópos* y *hédra*, que dejan entender que el «material» es «aquello en lo que» se hallan las cosas sensibles. Para un análisis pormenorizado de este conjunto, cf. Luc Brisson, *Le Même et l'Autre...*, 1974, p. 208-217.

362 Para una descripción de la transformación mutua de los elementos, cf. *supra*, 49c, que contradice *infra*, 56c-57b.

363 Esta frase plantea tremendos problemas de interpretación. Según Simplicio (*In Phys.*, CAG IX, p. 542.11 Diels), esta frase estaría en el origen de la extraña interpretación de la «materia» en Platón que propone Aristóteles en *Física* IV 2, 209b 11-16 (para un análisis de esta interpretación, cf. Luc Brisson, *Le Même et l'Autre...*, 1974, p. 221-232). Por otra parte, no podemos alegar esta frase para corroborar, como hacen varios neoplatónicos, la hipótesis de la existencia de una materia inteligible, de la que participaría la materia sensible. Si se dice que el «material» participa de lo inteligible, es porque posee en común con él ciertos atributos. Como las formas inteligibles, el «material» está desprovisto de todas las características sensibles; también es invisible y desprovisto de toda forma material (51a); siempre ha existido y no puede ser destruido, y se lo capta al final de un razonamiento, aunque bastardo, que no se apoya en la sensación (52a-b). Y, finalmente, aparte de las formas inteligibles, es la única entidad que se puede designar con la ayuda del término «esto».

364 Toda esta exposición (cf. también 50c) pone de manifiesto con claridad que no son las Formas las que se hallan en el receptáculo, sino unas imágenes de esas Formas. Cf. las notas 350, 354 y 359.

365 Locución que designa las Formas, cf. *Fedón*, 79d.
366 En el texto, leemos *toiaûtēn alḗtheian*. Pero, como a menudo en Platón, es preciso traducir *alḗtheia* por realidad y no por verdad. Por lo tanto, aquí se trata de la realidad independiente y absoluta de la que se acaba de hablar.
367 Alusión a las críticas planteadas contra las Formas, de las que hallamos buenos ejemplos en la primera parte del *Parménides*. Como Timeo no parece tener en cuenta esas críticas, si rechazamos la hipótesis de G.E.L. Owen concerniente a la posición del *Timeo* dentro del corpus platónico, nos vemos llevados a concluir, contra G. Ryle, que el Parménides no constituye un giro coopernicano en la evolución filosófica de Platón quien, a partir de este diálogo, habría abandonado la doctrina de las formas inteligibles asimiladas a modelos (*paradeígmata*). El Platón del *Parménides* conoce cierto número de objeciones planteadas contra la doctrina de las formas inteligibles, pero no pone en tela de juicio esta doctrina.
368 La expresión *hóron horízein*, «establecer una frontera, una distinción», aparece también en el *Gorgias* 470b. Aquí se trata de la distinción entre lo sensible y lo inteligible. Esta exigencia ya fue expresada *supra*, 51a.
369 Según el razonamiento enunciado en el libro V de la *República*: «Si un distinto poder corresponde por naturaleza a un objeto distinto, y ambos, opinión y conocimiento científico, son poderes, pero cada uno distinto del otro, como decimos, de allí resulta que no hay lugar a que lo cognoscible y lo opinable sean lo mismo» (478a-b, trad. de C. Eggers Lan, Biblioteca Clásica Gredos 94, Madrid, 1986).
370 Quizás una alusión al *Teeteto* (187b sq.).
371 Cf. *Gorgias* 454c-455a; *Teeteto* 200e-201c.
372 Cf. *Menón* 97c-98b; *Banquete* 202a.
373 De aquí Timeo extrae las consecuencias epistemológicas de la distinción ontológica entre formas inteligibles y cosas sensibles. Las últimas palabras de este pasaje sobre el reducido número de aquellos que pueden acceder al verdadero saber recuerdan al *Fedro* (249c-d).
374 Según el manuscrito A (*Parisinus graecus* 1807), habría una laguna entre *aû* y *génos*. Algo que parece probable, sin más.
375 Inspirándome en 48e y de 52a, no hago de *aeí* un predicado aislado.
376 Esta alianza de palabras *oneiropoloûmen blépontes* sirve para oponer el sueño a la realidad, cf. Esquilo, *Coéforas* 844. Sobre el axioma aludido en esta frase, cf. Aristóteles, *Física* IV 1, 208a29.
377 Para un uso de la misma expresión, cf. *Fedro* 276d.
378 La noción de imagen implica dos características contrarias: una imagen se parece a su modelo y difiere de él. Ahora bien, la cosa sensible se parece a la forma inteligible, porque participa de ella. Aún hay que dar cuenta de que este parecido no es total, si no cosa sensible y forma inteligible serían idénticas. De ahí la hipótesis del «material» en lo que se halla y de lo que se constituye la cosa sensible, la cual explica su diferencia con relación a la forma inteligible de la que participa. Sobre la construcción de esta frase, cf. F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, 1937, p. 370-371.
379 Sobre esta expresión, cf. Thomas A. Szlezák, «Was heisst 'dem Logos zu Hilfe kommen'? Zur Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialoge», en *Symposium Platonicum* II, 1992, p. 93-107.
380 Formulación relativamente burda del principio de tercio exluso.
381 Cf. *Timeo* 51d.

382 Sobre los problemas que plantea este antecedente, cf. la «Introduction», p. 14-15.

383 En el texto griego, leemos *morphás*, es decir, su «aspecto exterior». Cf. también las notas 351 y 360.

384 En griego antiguo, encontramos *anomálos pántei talantouménen seíesthai: talantouménen* que alude a los movimientos del plato de un balanza (*tálanton*) primitiva, que sube y baja alternativamente. Señalaremos que *isórropos, tálanton* y *seíein* preparan la metáfora de la criba.

385 En griego antiguo, encontramos *plókanon*. El término *plókanon* designa todo objeto trenzado, aunque, más abajo (78c), el contexto nos inclina a pensar en una nasa. Esas son las dos únicas ocurrencias de este término en todo el corpus platónico.

386 En griego antiguo *eídesí te kaì arithmoîs;* debe tratarse de una alusión a la relación establecida entre los cuatros elementos y los cuatro poliedros regulares. Una vez más, *eîdos* es sinónimo de *skhêma* y designa la «forma» de una figura geométrica, opuesta a la magnitud a la que alude el número.

387 Para un uso similar del imperativo, véanse las transiciones anteriores.

388 En el texto griego, encontramos *diátaxis*. La elección que Timeo lleva a cabo de este término muestra bien que la intervención del demiurgo no es «creación», sino «una ordenación», ya que los elementos existen antes de que el demiurgo comience a trabajar, aunque bajo forma de boceto.

389 Cf. *supra*, 19e-20b.

390 Para comprender la descripción que va a seguir, cf. las figuras y las tablas del Anexo 6.

391 Leo *hē orthḕ (phýsis) tês...*, y entiendo que se trata del plano, cuyos lados son líneas rectas [«Toda cara plana limitada por rectas...»]. Cf. la nota 425.

392 Triángulos rectángulos, isósceles y escaleno respectivamente.

393 Se trata de «una explicación verosímil» (*tòn eikóta lógon*), ya que trata del mundo de las cosas sensibles (sobre el sentido de esta expresión, cf. la «Introduction», p. 70-71); pero esta explicación guarda relación con la necesidad, que acaba de ser definida como la *khṓra* que lleva la marca de los cuatro elementos (cf. *supra*, 52e-53b). En definitiva, el demiurgo va a transformar esta necesidad, haciendo de esos bocetos elementos de las figuras geométricas regulares.

394 Se ha aludido a este pasaje para apoyar la existencia de una doctrina no escrita reservada a iniciados. Sin embargo, tal hipótesis no se impone. Podemos pensar simplemente que, con esta observación, Timeo se limita a indicar que la dificultad que presenta reserva la explicación que va a proponer a un reducido número de seres humanos, los filósofos (cf. *Fedro* 278d). Respecto a lo inteligible y a la intelección, recordemos la distinción que acaba de hacerse entre todos los que llegan y el reducido número de los que pueden, hasta cierto punto, imitar a los dioses (cf. *supra*, 51e).

395 Probablemente una alusión a *supra*, 31b-32c.

396 Para una descripción de este proceso, cf. *infra*, 54b-d, 56b sq.

397 Referencia a *supra*, 32b.

398 Es decir, un poliedro regular.

399 Nuevo recordatorio de *supra*, 32b. Se trata del aire y del agua.

400 *Hikanôs* introduce una atenuación. La explicación matemática propuesta por Platón está lejos de explicar perfecta y definitivamente todo en el mundo físico.

401 Timeo insiste de nuevo (cf. *supra*, 53e) sobre los límites de la explicación que sostiene.

402 Con F. M. Cornford, tendería a leer **mḕ** en lugar de *dḕ*. Esta decisión deriva de que doy un sentido fuerte à *elégxanti*. Sobre la historia del sentido del verbo *elégkhō*,

cf. la introducción que L.-A. Dorion dio en su tesis: *Les* Réfutations sophistiques *d'Aristote: introduction, traduction et commentaire,* defendida en febrero de 1991 en París. Por otra parte, esta declaración concuerda con lo que Timeo acaba de decir (53a) y con lo que va a decir (53e). [Por nuestra parte, seguimos la lectura mayoritaria de los manuscritos *dḕ* (AFWY 1812, Burnet, Rivaud) en vez de *mḕ* (Hermann, Cornford)].

403 Dado el triángulo rectángulo de hipotenusa a, y de lado a/2 y a√3/2 respectivamente. En virtud del teorema de Pitágoras, como el cuadrado del lado mayor del ángulo recto mide $a^2/4$, el cuadrado del lado menor, es decir, $(a\sqrt{3}/2)^2$ es $3a^2/4$. Sobre el sentido de la expresión *katà dýnamin,* cf. Euclides (*Elementos* X, def. 2) y la nota 134, *supra.* Cf. la Figura 9.

404 Cf. *supra,* 49b-c. Como lo subraya recurrir a verbos como *ephaíneto* y *phantazómena,* y como lo recuerda la nota a este pasaje, Platón no tiene en cuenta la descripción que se hace allí. Cf. también, *supra,* 53e.

405 Aquí se trata de la transmutación del fuego, del aire y del agua entre ellos, cuya pequeñez y magnitud serán caracterizadas en 56a.

406 En griego antiguo, *henòs ógkou.* Sobre el sentido de *ógkos,* cf. la nota 134.

407 Timeo volverá minuciosamente sobre la transmutación de los elementos, cf. *infra,* 56d-e. Primero alude al movimiento hacia abajo, del mayor poliedro regular hacia el menor, luego al movimiento hacia arriba, del menor hacia el mayor.

408 El triángulo rectángulo escaleno de hipotenusa a, y de lado a/2 y a√3/2. Cf. la figura 9.

409 En griego antiguo, leemos *katà diámetron* (para un uso de la expresión, cf. *supra* 36c y la nota). De hecho, se trata de su hipotenusa, pudiendo asimilarse esta hipotenusa a la diagonal de un rectángulo de lado a y a/2 respectivamente.

410 Hasta aquí no se ha sostenido ninguna razón satisfactoria que explique por qué Platón siente la necesidad de utilizar seis triángulos rectángulos escalenos para constituir un triángulo equilátero, y cuatro triángulos rectángulos isósceles, aunque dos hubieran también bastado. F. M. Cornford alude a esta característica para apoyar la hipótesis según la cual las variedades de elementos se explican por la diversidad de las dimensiones de su cara, diversidad que se explica, en última instancia, por el número de triángulos rectángulos que los componen. Cf. la observación al final del Anexo 6.

411 Así pues, tres ángulos de 60°, ya que son los ángulos de los triángulos equiláteros.

412 Es decir, 180° = 3 x 60°. La extraña expresión utilizada aquí por Platón hace visible el aprieto de los antiguos griegos que, según parece, ignoraban la noción de ángulo superior (o igual) a un ángulo plano.

413 El tetraedro regular, denominado en otro lugar (56b) pirámide. Cf. la Figura 12.

414 Sobre el tema, cf. Euclides (*Elementos* XIII, 13-17).

415 Es decir, el octaedro regular. Cf. la Figura 13.

416 Es decir, el icosaedro regular. Cf. la Figura 14.

417 Señalaremos el carácter animado de la acción descrita por este verbo, como si Timeo describiera el «trabajo» del demiurgo.

418 Es decir, el hexaedro regular, en otras palabras, el cubo. Cf. la Figura 15 y la Figura 10.

419 Se trata del dodecaedro, el quinto de los poliedros regulares inscribibles en la esfera, y el que se aproxima más a ella. Un pasaje del *Fedón* (110b) solo puede explicarse si se recuerda que, efectivamente, en la Antigüedad, se fabricaban balones y pelotas cosiendo juntos doce pedazos de cuero que tenían la forma de un pentágono, constituyendo así un dodecaedro (cf. también la *Carta* [apócrifa] XIII 363d).

420 Este *diazographôn* es particularmente difícil de interpretar y, por consiguiente, de traducir. Pienso que se trata de una alusión no solo a los signos del zodíaco, sino también a las figuras que pueden dibujar las otras constelaciones en el cielo.

421 Juego de palabras de *ápeiros* (de número indeterminado), *émpeiros* (experto) y *ápeiros* (inexperto). Encontramos otro ejemplo de este juego de palabras en *Filebo* 17e, y quizás en *Teeteto* 183b.

422 La misma expresión aparece unas líneas más arriba, cf. 53d, y unas líneas más abajo (56a-b).

423 Texto griego muy discutido. Lo esencial del problema consiste en saber si hay que leer *theós* que se convierte entonces en el sujeto de *menúei*, o *theón* que debe interpretarse como el complemento de objeto directo del mismo verbo. Resulta difícil creer que, en el marco del *Timeo,* un dios indica a un ser humano si solo hay un mundo o si hay varios. Dicho esto, aceptar la lectura *theón* plantea tremendos problemas, esta vez de orden gramatical, ya que es preciso hacer de *tò mèn oûn dè par' hemôn,* que tiene como referente a *állos dè,* el sujeto de *menúei.* De todos modos hemos escogido esta solución. [Seguimos a Taylor y Brisson, y mantenemos *theón* (F, Filópono, Burnet; om. WY), frente a *theós* (A 1812, Rivaud)].

424 Cf. *supra,* 31a-b.

425 En griego antiguo, el término *básis* indica que una línea es considerada como un elemento geométrico, punto de partida de una figura plana, y que una figura plana es considerada como un elemento geométrico, punto de partida de una figura en el espacio.

426 Cf. *supra,* 53c-55c.

427 Es decir, como veremos enseguida, el cuadrado y el triángulo equilátero cuyos lados son iguales.

428 Los triángulos rectángulos, isósceles y escaleno, respectivamente.

429 Porque es un cuadrado (todo), compuesto a partir de cuatro triángulos rectángulos isósceles (partes). Un cuadrado que comprende cuatro lados iguales es más estable que un triángulo equilátero que solo comprende tres. Y el triángulo rectángulo isósceles, cuatro de los cuales componen un cuadrado, es más estable que el triángulo rectángulo escaleno, seis de los cuales componen un triángulo equilátero.

430 Todo esto debe expresarse en términos de triángulos, cf. los cuadros 1 y 2 del Anexo 6.

431 Primera explicación de la pesantez por el número de triángulos que constituyen un elemento. Sobre el tema, cf. D. O'Brien, *Theories of Weight in the Ancient World,* II: *Plato. Weight and Sensation. The Two Theories of the* Timaeus, Leiden, Brill / París, Les Belles Lettres, 1984, p. 79 sq. Esta explicación (cf. el cuadro 1 del Anexo 6) supone, según parece, que los triángulos equiláteros que constituyen las partículas de fuego, de aire y de agua son idénticos. Cf. la nota 446.

432 Cf. *supra,* 32a-b.

433 Timeo distingue con claridad entre dos modalidades; en algunos casos, la necesidad no obstaculiza la intervención del demiurgo, mientras que en otros, el demiurgo debe persuadirla. Ni Rivaud, ni Cornford, ni Moreau parecen haber señalado esto.

434 Leo *hôn perì,* en lugar de *hônper.* [Seguimos esta misma lectura *hôn perì* (FWY A[2]), apoyados por Bury y Cornford, frente a *hônper* (A 1812, Burnet, Rivaud)].

435 Como no está constituida de los mismos triángulos rectángulos que los otros elementos, la tierra no puede transformarse en ninguno de los otros tres. Dicho esto, Timeo alude al caso de un combustible que, al consumirse, ve las partícu-

las de tierra que lo componen transportadas en el fuego por el humo (aire) o por el vapor (agua), pero que continúan siendo de tierra, como puede constatarse después de la combustión.

436 Aquí doy a *méros* el sentido de «partícula» (cf. también 60e, 61b), aunque este término pueda presentar otros sentidos (cf. *supra*, en 56d donde designa los triángulos elementales). [Hemos preferido el sentido de «corpúsculo»].

437 Por ejemplo, del fuego que queda del fuego no puede ni transformarse de fuego en otra cosa ni ser transformado en otra cosa por el fuego.

438 Encontramos la misma idea *supra*, en 56e.

439 Podemos dudar entre dos lecturas: *eàn d'eis tautà o eis autà;* hemos aceptado la primera, como Rivaud. La idea expresada con el *eis* parece ser la siguiente: las partículas están asociándose para formar un nuevo corpúsculo; para un uso de *eis* con respecto a este tipo de transformación, cf. *infra*, 56d, 57a, y sobre todo, *infra*, 66e. [Preferimos también la primera lectura *tautà*, que mantienen Burnet y Rivaud, siguiendo a FY 1812, en vez de *autà*, que aparece en A].

440 Para una presentación esquemática de la explicación matemática de todos estos cambios cualitativos, cf. el cuadro 2 del Anexo 6. Dicho esto, Timeo está interesado en describir el proceso de transformación hacia abajo, siendo desintegradas las partículas más pequeñas por las más grandes. Se consideran entonces dos posibilidades. (1) O bien los triángulos de las partículas de fuego se vuelven a combinar íntegramente para formar partículas de aire, luego partículas de agua; entonces el proceso se para, por la razón que ha sido formulada más arriba: lo mismo no puede actuar sobre lo mismo. (2) O bien las partículas de fuego, que están transformándose en aire antes de transformarse en agua, son asaltadas por partículas de otro género. El proceso de desintegración va a proseguir y no se detendrá hasta que todo el fuego se haya convertido en aire. Dos posibilidades saldrán entonces a la luz. (a) O bien los triángulos que acaban de formar las nuevas partículas de aire se disocian de nuevo para volver a formar partículas de aire, su elemento propio. (b) O bien terminan por asociarse en partículas de agua, «el elemento victorioso». En ese caso, el proceso se detiene en el nivel del agua.

441 Cf. *supra*, 52d-53a.

442 Aquí Timeo explica que todo cambio cualitativo que afecte a los elementos es indisociable de un cambio local. Lo que es una necesidad, ya que los elementos deberían encontrarse repartidos en cuatro capas concéntricas (cf. *supra*, 57c-d) en el interior de esta esfera desprovista de vida, en que consiste el cuerpo del universo.

443 Sobre el axioma de la causalidad, cf. la «Introduction», p. 15-16. Aquí se trata de las causas que conciernen a la necesidad, es decir, las causas necesarias.

444 Postulado que permite aplicar la explicación matemática formulada más arriba a la diversidad de los cuerpos sensibles. Como F. M. Cornford, tomo *sýstasis* no en el sentido pasivo de «estructura», sino en el sentido activo de «reunión», de «constitución», sentido que corresponde a la acción aludida por el verbo *synistánai* (89c, 54e, 55a, 81c; cf. también *Leyes* VI 782a).

445 Con total evidencia, el triángulo rectángulo escaleno o isósceles, respectivamente.

446 De hecho, los triángulos rectángulos isósceles y escalenos tienen como hipotenusa una longitud a, que, según lo que acaba de decirse, puede ser de dimensión variable. Esta explicación da cuenta de la existencia de variedades de elementos, pero parece contradictoria con lo que se ha dicho más arriba (56b) sobre el peso relativo de cada elemento; puesto que, si los triángulos elementales que forman este elemento son de dimensiones diferentes, su número no puede bastar para evaluar

el peso de un elemento. También es preciso tener en cuenta la dimensión de la hipotenusa del triángulo rectángulo isósceles o escaleno que sirve de base. Para salir de esta dificultad, F. M. Cornford ha propuesto una explicación muy ingeniosa (*Plato's Cosmology*, 1937, p. 230-239), que no puedo aceptar (cf. mis argumentos, al final del Anexo 6).

447 Como veremos *infra*, 58c-60b.

448 Ratificación de los límites de la explicación propuesta por Timeo, cf. la «Introduction», y la nota 113.

449 Cf. *supra*, 52d-53a, 57a, c.

450 Se trata de explicar el movimiento en el mundo sublunar. Así pues, motores y móviles son cuerpos que, para poder hallarse en interacción, deben ser desposeídos de uniformidad, es decir, no ser iguales.

451 Cf. *supra*, 57c-d.

452 La expresión *tē̱s di' allḗlo̱n kinḗseo̱s* hace referencia no solo al movimiento local que acaba de describirse, sino también a la transmutación recíproca de los elementos (cf. *supra*, 49c), de lo que, según parece, se está tratando aquí.

453 Aquí Timeo alude a un movimiento mecánico que anima a los elementos. En el mundo que es el nuestro este movimiento mecánico es ordenado, porque halla últimamente su origen en el movimiento que el alma del mundo imprime a la esfera en que consiste el cuerpo del mundo. Lo cual no sucedía antes de la intervención del demiurgo, ya que entonces todos los elementos eran arrastrados sin orden ni medida (cf. *supra*, 52d-53b).

454 En griego antiguo, *períodos*, término que significa a la vez «circunferencia» y «revolución».

455 Para una ratificación de este principio (formulado más arriba, 56a), cf. *infra*, 78a.

456 En el texto griego, *diákena*. No se trata del vacío propiamente dicho, del que se acaba de excluir la posibilidad, sino de intersticios entre dos poliedros regulares que no pueden constituir una masa perfectamente compacta. De manera intuitiva puede representarse el universo como una esfera rellena de un fluido desprovisto en sí de todas las características, pero en que la mayor parte está dispuesta según los cuatro poliedros regulares descritos más arriba. Entre estos poliedros regulares se encuentran unos intersticios rellenos, podemos imaginarlos así, con una parte de ese fluido que no rodean aún triángulos equiláteros o cuadrados. En esos intersticios se cuelan las pequeñas partículas. El recurso a una representación tan poco satisfactoria pone de manifiesto los límites del modelo propuesto en el *Timeo*, límites que derivan esencialmente del estado de la matemática de su época.

457 Entre los icosaedros que componen una masa de agua se deben encontrar intersticios más grandes que entre los octaedros que componen una masa de aire, probablemente porque su volumen es más considerable.

458 Para frases similares a *hē̱ tē̱s pilḗseo̱s sýnodos*, desde un punto de vista gramatical, cf. *Fedón* 97a y *Timeo* 76c.

459 La oposición *diakrinónto̱n/sygkrinónto̱n* puede designar dos procesos complementarios: la «disociación» o la «asociación» de los triángulos que constituyen los elementos, procesos que provocan, bien la «disolución» o la «reconstitución» de las partículas de fuego, de aire, de agua y de tierra, o bien la «dilatación» o la «contracción» de masas formadas a partir de esas partículas.

460 Sobre el sentido de *áno̱ káto̱*, cf. la *Carta* VII 343e y la nota de mi traducción de este pasaje. [Cf. *Platon, Lettres*, traducción [francesa], introducción, reseñas y notas de L. Brisson, GF Flammarion 466, París, 1987, p. 197, 227-228].

461 En el texto griego, cf. *tḕn tópon stásin,* es decir, «su ocupación de los lugares». El término *stásis* alberga una gran ambigüedad, ya que significa a la vez «el hecho de estar en reposo» y «el hecho de ocupar un lugar». En mi traducción he optado por el segundo sentido, mientras que Joseph Moreau ha optado por el primero, de ahí su traducción «chacune change de lieu où elle se tient en repos [cada una cambia del lugar en el que está en reposo]», lo que añade una precisión que Timeo no aporta. Para otros sentidos de *stásis,* cf. n. 726, 768.

462 Los dos *aeí* de que consta el texto se han traducido por «persiste» y «se perpetúa», respectivamente. El hecho de engendrarse perpetuamente de la heterogeneidad explica el movimiento perpetuo, y este engendramiento es debido él mismo a la presión que lleva a la disolución y a la reconstitución de las partículas. [Por nuestra parte, hemos traducido los dos *aeí* por «siempre», que se refiere al origen de la anomalía «que *siempre* se preserva», y «presente y futuro», que alude al «movimiento *presente y futuro* de estas cosas», producido «constantemente» *(endelekhō̂s)* por la generación de la anomalía].

463 Para una descripción del mecanismo de la visión, cf. *supra,* 45b-d.

464 No solo las brasas, sino también el hierro calentado, etc. De ahí la vaguedad de la expresión.

465 Se trata de variedades de aire, y no de una mezcla de agua y aire. Cf. *infra,* 66e.

466 Cf. *supra,* 57c-d; por lo que se refiere a las variedades de «niebla», cf. *Fedón* 109b.

467 Por ejemplo, bajo la acción del aire, cf. *infra,* 58e.

468 En el texto griego, encontramos la expresión *tḕn skhḗmatos idéan.* Para una definición del término *skhē̂ma* en griego antiguo, cf. la nota 143.

469 Sobre la relación entre pesantez y densidad, cf. Denis O'Brien, *Theories of Weight in the Ancient World,* II: *Plato. Weight and Sensation. The Two Theories of the* Timaeus, 1984, p. 88 sq.

470 Así es como entiendo *tḕn tō̂n ógkōn kathaíresin.* Como he tratado de demostrar más arriba (cf. nota 134), el término *ógkos,* en griego antiguo, designa un conglomerado de partes idénticas. Por lo tanto, no creo, como Cornford, que la expresión describa la reducción de las partículas de agua a una talla inferior. Se trata simplemente de una disociación de esas partículas que la helada había combinado en una masa compacta. El aire hace correr el agua ejerciendo sobre él una presión debido al movimiento circular que provoca, cf. *supra,* 80b-c.

471 Ya que no hay vacío en el interior de esa esfera en que consiste el cuerpo del mundo, cf. *infra,* 58b y, sobre todo, *infra,* 79b sq

472 En el texto griego, encontramos *stilbón* y *xanthón;* para una explicación, cf. lo que se ha dicho de los «colores» *infra,* 68a-b. Sobre lo que explica las diferencias de dureza y de densidad entre el oro, el cobre y el adamante, cf. D. O'Brien, *Theories of Weight in the Ancient World,* II: *Plato. Weight and sensation,* 1984, p. 109-113.

473 Es muy difícil hacerse una idea de la sustancia que designa este término enigmático. En la *Teogonía* (161), *adámas* designa el metal producido por la Tierra para la hoz utilizada por Crono para emascular a Urano; pero este metal es calificado de *poliós* (gris-blanco). En la *República* (X 616c), Platón declara que de este metal están hechas la varilla, el gancho e incluso (en parte) el peso del huso de la Necesidad. En el *Político* (303e), se presenta el mismo metal como guardando una afinidad genérica con el oro. Dicho esto, parece que debamos pensar en el *auri nodus (= khrysoû ózos)* de Plinio, piedra preciosa que se hallaría en las minas de oro y que estaría compuesta exclusivamente de oro. De hecho, se

trataría del diamante; de ahí la definición de Pólux (un lexicógrafo del siglo II d.C.): *adámas toû khrysoû tò ánthos*. Según Robert Halleux (*Le Problème des métaux dans la science antique*, París, Les Belles Lettres, 1974, p. 90-91), se trataría de hematites.

474 Teniendo en cuenta esto, no existe ningún límite a la transmutación de los metales, de unos en otros, ya que todos son variedades de agua.

475 En el texto griego, leemos *tēn tōn eikótōn mýthōn idéan*; sobre esta expresión, cf. Luc Brisson, *Platón, las palabras y los mitos* [1982], 2005, p. 173-176.

476 Es decir, las formas inteligibles. Volvemos a encontrar aquí la distinción hecha más arriba, 27d-28a.

477 Sobre la relación entre mito y juego que produce placer, cf. Luc Brisson, *Platón, las palabras y los mitos* [1982], 2005, p. 104-106, 114-116.

478 Paráfrasis que trata de dar sentido a una expresión muy elíptica *leptòn hygrón te*.

479 Muy probablemente una alusión a la fórmula homérica *tà hygrà kéleutha*, «los caminos líquidos» (*Odisea* III 71).

480 Construyo esta frase tomando como polos el *mén* y el *dé*.

481 Esta cualificación requiere una explicación. Si Timeo pretende que ciertas variedades de agua en estado líquido contengan fuego, para él este fuego tiene una acción externa que se asemeja a la del fuego: el alcohol en el vino «hace entrar en calor», el aceite, en las lámparas, se quema para alumbrar, el fermento quema la carne, etc.

482 Esta traducción de *diaphanés* se basa en la posibilidad de establecer una relación con 67a, donde la única distinción fácilmente discernible es aquella entre lo agradable y lo desagradable. Aquí *diaphanés* no puede tener el sentido de «transparente», como sucede en 67e.

483 Cf. *supra*, 67e-68a, donde el color blanco dilata el rayo visual.

484 Sobre el significado de *lamprón* y *stilbón*, cf. *infra*, 68a-b.

485 En griego antiguo, leemos *kíki*, término que designa un aceite importado de Egipto (Heródoto II 94).

486 La propiedad (*dýnamis*) de un objeto radica en su capacidad de actuar sobre un órgano de los sentidos. El «dulzor» del vino, por ejemplo, es una propiedad que se manifiesta solamente cuando interviene una sensación (*Teeteto* 159d).

487 En el texto griego, *diakhytikón*. Puede ser interesante recordar el siguiente pasaje del *Crátilo*: «*Khará* (alegría) parece que ha sido llamada así por la 'efusión' (*diákhysis*) y facilidad del 'flujo' (*rhoé*) del alma» (419c, trad. de José L. Calvo, Biblioteca Clásica Gredos 61, Madrid, 1983).

488 Sobre este sabor, cf. *infra*, 66b-c.

489 Como ha señalado Cornford, es preciso comprender que el término *méli* no designa la sustancia producida por la abejas, sino los diversos flujos exudados por las plantas y las diversas gomas, exudadas por los árboles (por el olivo, por ejemplo, cf. *elaiómeli*).

490 Pasaje muy difícil de entender, en la medida en que no es fácil otorgar un sentido desprovisto de toda ambigüedad a *aphoristhén* y a *opós*. Se ha pensado que *opós* designaba la resina que fluye de una escisión realizada en toda especie de árbol o en una especie particular: también se ha pensado que se trataba del jugo de higo utilizado para hacer cuajar la leche, como el cuajo (Aristóteles, *Meteorológicos* IV 4, 771b25-26 y 772a24-25). Por otra parte, *aphoristhén* puede querer decir «separado» o «distinto». De hecho, perfectamente podría tratarse del producto de la fermentación de cualquier variedad de jugos, cf. D. O'Brien, *Theories of Weight in the Ancient World*, II: *Plato. Weight and Sensation*, 1984, p. 118.

491 Sobre los lugares propios, cf. *infra*, 52e-53a.

492 Como F. M. Cornford, leo *ou perieîkhen autón*. [Por nuestra parte, adoptamos la lectura *d' hypereîkhen autôn* (AF; Burnet y Rivaud): «*Pero* como no había vacío alguno *por encima de ellos...*», en vez de *dè ou perieîkhen autòn* (A²; seguida por Cornford y Brisson): «*Y*, como *no* había vacío alguno *alrededor de él...*». Sobre la ausencia de vacío en el mundo sensible, cf. *supra*, 58a, e *infra*, 79c.

493 El aire es pesado en el sentido de que ejerce una presión hacia abajo sobre la tierra, como en 59a. Sobre el mecanismo que podría explicar esta pesantez, cf. *infra*, 80b-c.

494 La gramática permitiría traducir: «en una unión indisoluble con el agua». Pero, según parece, más vale entender «que no puede ser disuelta por el agua» (cf. Aristóteles, *Meteorológicos* IV 6, 383b9-10; e *infra*, 60d y e).

495 Cf. *supra*, 59a, para una explicación del mecanismo de la congelación.

496 Como el cristal.

497 Cf. *Critias* 111d.

498 Es decir, la lava. Para un inventario de este género de piedra, cf. Aristóteles, *Meteorológicos* IV 6, 383b5-17. Se leerá la continuación de este pasaje, que retoma el inventario elaborado aquí por Timeo.

499 Una mezcla de tierra y agua.

500 Texto incierto, el cual, probablemente con razón, se ha querido corregir, inspirándose en un pasaje de Plutarco, *Quaest. Conv.* 10, *Moralia* 684f. Posiblemente se trate de una alusión al uso de la sal en los sacrificios.

501 La tierra y el agua.

502 Es obligatorio constatar que la explicación anunciada va a diferenciarse en favor de las consideraciones preliminares; esta explicación solo será abordada al final de 61a. Dicho esto, la estructura de estas consideraciones preliminares, que aluden a las posibilidades de disolución, es la siguiente:

1) para la tierra
  – sola
    – no condensada, solo el agua actúa
    – condensada, solo el fuego actúa
  – en combinación con el agua: solo actúa el fuego

2) para el agua
  – la más fuertemente comprimida solo actúa el fuego
  – menos comprimida: el fuego y el aire se propagan
    – el aire en los intersticios
    – el fuego hasta en los triángulos elementales

3) para el aire
  – nada puede disolver el aire fuertemente comprimido, excepto en el nivel de sus componentes
  – solo el fuego disocia (según el mismo principio que el agua y la tierra) el aire no fuertemente comprimido.

503 Señalaremos que, en 46d y en 85d, *diakhéo* se opone a *pégnymi* «comprimir, contraer, condensar».

504 Es difícil saber a qué puede hacer referencia aquí Platón.

505 Volverá al tema presentado más arriba (60e, cf. n. 502).

506 No creo que sea preciso corregir con Cook-Wilson, Taylor y Cornford, y leer *toûto pŷr hýdor*. La explicación parece desarrollarse así. En los compuestos de tierra y agua solubles solamente por el fuego, el agua ocupa de manera apretada los intersticios de la tierra. Una vez que estos se han llenado, el agua del exterior ya no puede intervenir. En cambio, el agua que está en el interior deja unos intersticios para el aire

y el fuego. Por tanto, en el vidrio, la cera, el incienso (cf. a continuación), hay aire. Y si se somete a estos cuerpos a la acción del fuego, este interviene sobre el aire, lo que provoca una disolución de estos cuerpos y, en consecuencia, la constitución de un compuesto de tierra y agua. Probablemente la razón de este «rodeo» sea que el cuerpo «fluidificado» debe guardar su agua.

507 Apenas es necesario insistir en la economía de esta explicación que se basa exclusivamente en la estructura de las figuras geométricas, los cuatro poliedros regulares.

508 Para los cuadros que representan la síntesis de los mecanismos de las diversas afecciones, cf. Luc Brisson, *Le Même et l'Autre...*, 1974, p. 440-448.

509 Sobre todo *infra*, 73b sq.

510 Es decir, la parte agresiva, el «corazón» y la parte deseante, el «apetito», cf. *infra*, 69c sq. Timeo ha descrito ya cómo la implantación de la parte inmortal de un alma en un cuerpo supone la sensación y unas afecciones violentas (cf. *supra*, 42a); pero las únicas sensaciones aludidas en esta ocasión fueron la vista y el oído (45c sq.).

511 Como dice muy bien J. Moreau en una nota de la traducción: «La explicación de las cualidades sensibles concierne a la psicofisiología y supone una histología; en cambio, esta debe recurrir a las propiedades de lo caliente y de lo frío, de lo seco y de lo húmedo, de lo duro y de lo blando (cf. 74d), que son cualidades sensibles. Sea cual fuere el punto de partida que se adopte, uno u otro de estos estudios deberá *postular* los resultados del otro. En él encontramos el programa de la tercera parte del *Timeo*, la que va de 69a al final».

512 La descripción de las partes mortales del alma y de los principales órganos corporales se encuentra en la tercera parte de la exposición de Timeo, *infra*, 69c sq.

513 Según el siguiente postulado: todo se refiere a la formación matemática de los elementos. Respecto al tacto (61d-64a), Timeo alude sucesivamente a estos pares de opuestos: caliente/frío (61d-62b), duro/blando (62b-c), pesado/ligero (62c-63e), liso/rugoso (63e-64a).

514 En otras palabras, la observación verifica la relación establecida entre el fuego y el tetraedro (cf. *supra*, 56a-b). Por lo tanto, Timeo acerca *thermón* (= caliente) a *kérma* (= corte pequeño). En el *Crátilo* (412d sq.), *pŷr* (= fuego) o *tò thermón* (= calor) es puesto en relación con *díkaion* (= justo) y *diaïón* (= que pasa a través, porque es *tákhiston* = muy rápido y *leptótaton* = muy sutil). Sobre la estructura del fuego, cf. *supra*, 56e-57a.

515 Esta humedad es aquella de la que consta nuestra carne. Alusión al proceso de congelación, cf. *supra*, 59d-e.

516 Un cuerpo es duro o blando con relación a otro, depende de si resiste o cede.

517 Es decir, la tierra, cf. *supra*, 55e.

518 La idea de que ya no se puede emplear el término «centro» como predicado de la periferia de una esfera equivale a decir de esta que ofrece dos partes distintas una de otra con respecto al centro o a algunos de los puntos opuestos.

519 Es preciso recordar dos cosas para comprender la argumentación desarrollada: el universo presenta la forma de una esfera (cf. *supra*, 32c-33c), y la tierra se halla en el centro de esta esfera (cf. *supra*, 40b-c).

520 Reiteración en síntesis de lo que se ha dicho más arriba, en 57c.

521 Puede ser interesante señalar que la manera de proceder de Platón presenta un aspecto muy moderno: tras haber hecho un experimento, traslada los resultados de este experimento a «nuestro rincón del universo». Sobre la inversión de las direcciones que indican la pesantez y la ligereza en función de lo que está arriba y de lo que está abajo, cf. el Comentario final del Anexo 6.

522 Encontraremos una traducción inglesa y un análisis de este pasaje (62c-63a) en el libro de D. O'Brien, *Theories of Weight in the Ancient World*, vol. II: *Plato. Weight and Sensation. The Two Theories of the* Timaeus, 1984, p. 3 sq.
523 Recordaremos que la esfera en que consiste el cuerpo del mundo es lisa (cf. *supra*, 33b), al menos en su superficie externa.
524 Sobre la dureza, cf. *supra*, 62c.
525 El oro es denso, cf. *supra*, 59b.
526 Los *pathḗmata* son los efectos que produce un cuerpo sobre otro y que, si ese cuerpo es animado por un alma y suficientemente receptivo, serán trasmitidos a la parte racional de su alma, donde darán lugar a sensaciones, cf. D. O'Brien, *Theories of Weight in the Ancient World*, II: *Plato. Weight and sensation*, 1984, p. 128-143.
527 Sobre el carácter indisociable del placer y del dolor, cf. el *Fedón* (60b-c) y *supra*, 42a-b.
528 Cf. *supra*, 55e-56a. Para un uso similar de *hôde* en correlación con un participio que lo explicita, cf. *supra*, 61d.
529 Sobre la constitución de estas partes del cuerpo humano, cf. *infra*, 73b-76e.
530 La explicación está directamente relacionada con la teoría de los elementos. Sobre la vista y el fuego (cf. *supra*, 45b-47c); y sobre el oído y el aire (cf. *supra*, 47c-e).
531 Cf. *supra*, 45d, donde encontramos *symphuès aéri.*
532 Interpreto *prosbaloûsa* como describiendo la acción del ojo que emite sus rayos, cf. 45c.
533 Cf. *infra*, 67d. Volvemos a encontrar la oposición *diákrisis/sýgkrisis*, cf. la nota 459.
534 Timeo parece transformar en teoría una representación mítica, el tonel de las Danaides, por ejemplo, cf. *Gorgias* 492e-494e; *República* IX 583c sq.; *Filebo* 31d sq.
535 Cf. *supra*, 42a, 61c e *infra*, 69c-d sobre esta parte del alma.
536 Sobre la relación placer/dolor, cf. *Filebo* 50e sq. y *Leyes* V 732d-734e.
537 Cf. *República* IX 584b; cf. *Filebo* 51b. Los olores se reparten en dos grupos solamente, agradables o desagradables, cf. *infra*, 66e-67a.
538 Atenuación conforme a la cualificación del discurso; se trata solamente de proponer una explicación verosímil, cf. la «Introduction», p. 70-71.
539 *Khymós* lo interpreto aquí en el sentido de «jugo», cf. *supra*, 60a.
540 En griego antiguo, *sýgkrisis* (asociación) y *diákrisis* (disociación) son los dos procesos que dan cuenta de la mayoría de las sensaciones, como el propio Platón señala en otra parte (cf. *infra*, 67d-e). Cf. la nota 459.
541 Propiedades descritas más arriba, en 63e-64a.
542 Para Cornford, el grupo nominal *gē̂ina mérē* (probablemente una referencia a 60e) es considerado como sujeto de *synágei* y no se refiere a *katatēkómena*, que es un pasivo. De hecho, es mucho más simple hacer de la relativa *hósa... apoxēraínei* el sujeto de *phaínetai*. He especificado el plural neutro recurriendo al término «sustancias». [En nuestro caso, hemos preferido «impresiones»].
543 Taylor cree descubrir aquí una influencia de Alcmeón de Crotona. Lo que es posible, pero sigue siendo muy hipotético, debido a lo poco que sabemos de Alcmeón de Crotona. El corazón es la sede de la parte irascible, el «corazón» del alma.
544 Como Aristóteles (*De anima* II 10, 422a17), Platón parece admitir que todo lo que se refiere al gusto proviene de sustancias que se encuentran en un estado líquido.
545 Sobre los natrones, cf. 60d.
546 Mantengo este sentido para *tàs aisthḗseis.*
547 Leo *tò dè aû tō̂n*, que es una corrección de Schneider. La continuación *hósa mèn* (65c), *tà dè* (65d) y *tà dè* (65e) prosigue con *tò dè tō̂n = tà dè*. Por otra parte, el *kaì* antes de *toîs*

enoûsin debe ponerse en relación con el *kaì hósa* que sigue. Es preciso que las partículas hayan sido reducidas a unas dimensiones lo bastante finas como para llegar a llenar los intersticios entre los cubos que representan la tierra y los octaedros que representan el aire. [La corrección de Schneider, *tò dè aû tō̱n,* es aceptada por Burnet y Rivaud, frente a *tō̱n dè autō̱n,* libri].

548 En griego antiguo, el verbo *kykáo̱* designa habitualmente la operación de descremar la leche (por ejemplo, *Ilíada* V 903).

549 La construcción y el sentido de este pasaje siguen siendo inciertos; todo nos lleva a creer que el texto ha sido mal transmitido en este lugar. Hay que establecer una relación con *supra,* 60b.

550 Para Timeo, la miel, por ejemplo, es una variedad de agua, cf. *supra,* 60b.

551 Cf. *supra,* 64c-e. Señalaremos que lo dulce (66b-c) se opone en bloque a lo áspero y a lo salado (65c-d), a lo amargo y a lo agrio (65d-e), a lo agrio (65e-66a) y a lo ácido (66a-b). Encontramos interesantes paralelos en el [pseudo-] Aristóteles, *De plantis* II 10, 829a36-830b4.

552 En el texto griego, leemos *homíkhle̱* y *kapnòs,* que, según A. E. Taylor, corresponderían a las dos clases de *anathymíasis* que desempeñan una función importante en la *Meteorología* de Aristóteles: *hygrá y xerá.*

553 Para una definición de *homíkhle̱,* cf. *infra,* 58d.

554 Aquí conviene señalar, por lo menos, un interés por la verificación de una teoría. Véase también 85d.

555 Como hacen Taylor y Cornford, considero que *pollá* designa un número definido de especies entre las cuales podrían ser clasificados los olores.

556 Desde entonces comprendemos por qué los olores son señalados como ejemplos en la exposición sobre el placer y sobre la pena (cf. *supra,* 65a-b).

557 Es decir, la cavidad torácica, la sede de las partes del alma mortal, cf. *infra,* 69c-e.

558 Cf. *supra,* 64c-e.

559 Se trata de causas mecánicas, es decir, de causas concomitantes. La verdadera causa fue indicada más arriba (cf. 47c-e).

560 En la proximidad del alma deseante, cf. *infra,* 71d sq. Sobre el hígado, cf. *infra,* 72e sq.

561 Cf. *infra,* 72e sq.

562 Cf. *Menón* 76c-d.

563 Cf. *supra,* 45b-46c.

564 Una vez más, Timeo insiste en el carácter verosímil de la explicación propuesta.

565 Cf. *supra,* 45b y la nota 296.

566 Cf. *supra,* 66a. El establecimiento de una analogía entre el sabor y la vista presenta un interés muy particular; lo que queda explicado porque en las dos cosas propone la misma explicación física y, por lo tanto, matemática.

567 Timeo aplica a otros dominios una explicación que, ante todo, solo valía para uno solo. Este razonamiento analógico que procede por extrapolación explica diferentes fenómenos por las mismas causas; por la contracción, lo caliente en la carne, lo áspero en la lengua y lo negro en la vista; y por la dilatación, lo frío en la carne, lo agrio en la lengua y lo blanco en la vista.

568 Cf. *supra,* 58c-d.

569 En griego antiguo, *té̱kousan* significa, en sentido propio, «desgarrar».

570 Estas dos cualidades son situadas entre los colores, lo que para nosotros está lejos de ser evidente. De hecho, parece que los griegos fueron más sensibles a las diferencias de tono que nosotros, que somos sensibles esencialmente a las diferencias de coloración. Sobre los colores, cf. el Anexo 7.

571 Género de fuego intermedio entre el que produce el «blanco» (67d-e) y el que produce el «brillante» (67e-68a).

572 En los *Meteorológicos* (III 4, 347a3 sq.), Aristóteles dice que el color blanco percibido a través de una pantalla negra parece rojo. Por ejemplo, el sol parece rojo a través de la niebla o a través del humo.

573 Recordatorio de los límites de la exposición de Timeo.

574 Para los sentidos del término *halourgón* en griego antiguo, cf. Aristóteles, *Meteorológicos* III 2, 372a1 sq.

575 En griego antiguo, *empesòn*, como «sumergir» en español, hace pensar en el trabajo del tintorero.

576 En el texto griego *prásion*, que es preciso aproximar al sustantivo ***práson*** (puerro). Sobre estos términos, Teofrasto, *Historia de las plantas* VI 2, 5.

577 La idea de «mezcla» se repite continuamente en esta exposición sobre los colores, quizá para subrayar la referencia a la práctica de los tintoreros (cf. n. 575).

578 En griego antiguo *básanon*, que designa también el interrogatorio al que se sometía a los esclavos, durante un proceso.

579 Frase que recuerda al *Filebo* (15c-d).

580 Sobre las razones que podrían explicar este rechazo de la verificación experimental, cf. la «Introduction», p. 63-65.

581 Recordatorio del axioma formulado en 29e-30a.

582 Relaciono *ex anágkes* con *pephykóta*. Sobre la noción de *anágke*, cf. la «Introduction», p. 33-34.

583 Repetición casi palabra por palabra de 33d, cf. 34a-b.

584 Sobre la oposición entre las causas verdaderas y las causas accesorias o concomitantes, cf. la «Introduction», p. 15-17. Las causas necesarias no son rechazadas, incluso aquí son consideradas como indispensables para el descubrimiento de las causas verdaderas; pero aquellas deben estar subordinadas a estas últimas, cf. n. 308.

585 Sobre esta distinción, cf. *supra*, 46c-e.

586 Atenuación que recuerda los límites de la condición humana.

587 La causa final de la exposición de Timeo es la contemplación del Bien, la especulación sobre los fines del hombre, cf. *supra*, 47a-e, para una aplicación a la vista y al oído.

588 Leo *diulasména*, que, relacionado con *hýle*, me parece proporcionar el sentido más satisfactorio. [Adoptamos también esta lectura, apoyada en WY 1812, en vez de *diulisména* F; Burnet y Rivaud, con el sentido de «filtrar», y de *diuphisména* A].

589 Es preciso poner este pasaje en relación con otros dos, que aluden a la misma imagen: *Gorgias* 505c-d y *Leyes* VI 752a. Sobre el sentido de la expresión «dar una cabeza al mito», cf. Luc Brisson, *Platón, las palabras y los mitos* [1982], 2005, p. 78-82.

590 Cf. *supra*, 30a, 53a-b, 56c.

591 En el texto griego, leemos *análoga kaì sýmmetra*. Sobre *analogía*, cf. la nota 133. Por otra parte, el adjetivo *sýmmetron* caracteriza a las magnitudes geométricas que admiten una medida común; de ahí, en un sentido derivado, «lo que concuerda con», «lo que es adecuado», «bien proporcionado», «equilibrado». En resumen, antes de la intervención del demiurgo, no es posible ni medir los componentes elementales ni, muy evidentemente, establecer entre ellos relaciones regulares.

592 Más arriba, en 49a-50c, hemos visto por qué. Es interesante señalar aquí la relación establecida entre medida y denominación.

593 Cf. *supra*, 41a-d. Y la nota 27 de la «Introduction», **supra**, p. 46.
594 Cf. *supra*, 42e.
595 En el texto griego, encontramos *perietórneusan*, término que alude al trabajo del alfarero [: «tornear»]; cf. *infra*, 73e, para otra ocurrencia del mismo verbo. [El verbo *torneúo̱* hace referencia a trabajar con un torno o un cincel para redondear (cfr. *Critias* 113d), además de a la labor de un carpintero que utiliza la barrena (cf. Eurípides, *Cíclope* 661). La traducción que escogemos alude al trabajo de la forja].
596 Cf. *supra*, 44d-e.
597 En griego antiguo, encontramos *dysparamýthe̱ton*, única ocurrencia de este término en todo el corpus platónico.
598 Sobre el deseo, cf. *Fedro* 237d-e.
599 Aquí, *anagkaío̱s* hace referencia a los *anagkaîa pathé̱mata*, en c. El término concuerda bien con las referencias a la necesidad que se hallan en el pasaje paralelo de 42a-b. Para que el ser humano pueda aparecer y mantenerse en el universo, es preciso añadir a la especie inmortal del alma humana una especie mortal que permita al cuerpo defenderse, subsistir y reproducirse.
600 Quizás una alusión a lo que se ha dicho de la necesidad más arriba, en 56c.
601 En su sentido primero, *thó̱rax* designa la coraza.
602 En una casa, en la antigua Grecia, las dependencias de los hombres estaban separadas de las de las mujeres. Señalaremos que *thymós*, en griego antiguo, es de género masculino, mientras que *epithymía* es de género femenino.
603 Cf. *República* IV 439e sq.; 441e-442c; VIII 550b; IX 581a.
604 En griego antiguo, *hámma tô̱n phlebô̱n*. Sobre la descripción de la estructura y de la función del corazón en la Antigüedad, cf. C.R.S. Harris, *The heart and the vascular system in ancient Greek medicine. From Alcmaeon to Galen*, Oxford (Clarendon Press), 1973.
605 El mismo paralelismo entre la estructura del alma y de la ciudad que en la *República*.
606 Única ocurrencia, en todo el corpus platónico, del término *steno̱pós*, que, en su origen, designa un paso estrecho, por ejemplo el estrecho de Mesina (*Odisea* XII, 234).
607 Relaciono el *en autoîs pâsin* con el *katà pánta tà méle̱*, que se prolonga en el *perì autà*.
608 Es decir, *thymós* en griego antiguo. Sobre la relación entre *thymós* y cólera cf. *Crátilo* 419d; *República* IV 440c.
609 *Epikourían* es un término que concierne al vocabulario militar; por su parte, *enephýteusan* hace referencia a la agricultura, y no a la artesanía. Cf. la nota 642.
610 *Katatetre̱ménas* es el participio perfecto pasivo de *katatetraíno̱*, del que solo se halla esta ocurrencia en todo el corpus platónico.
611 Galeno (*Sobre las doctrinas de Hipócrates y de Platón* [722] = VIII 8.14-23) señala que sería ridículo pretender que toda la bebida que pueda consumir un ser humano va a los pulmones. Lo que se contradice con la observación, además de otros lugares (70d, 72e, 78a, b), en que Platón dice que la bebida, lo mismo que el alimento, va al vientre. Sin embargo, en 91a, Timeo estimará que los líquidos atraviesan los pulmones, pasan bajo los riñones y van a la vejiga, de donde son expulsados.
612 Cf. la definición de blando, *supra*, 62c.
613 El enfriamiento se produce ciertamente por el tránsito de bebidas en el pulmón (cf. *supra*, 70b e *infra*, 91a). Según parece, la respiración no es tenida en cuenta.
614 En griego antiguo, *epithyme̱tikón*.
615 Cf. *República* IV, 439d.

616 *Tektaíno* es un término que, en griego, describe el trabajo del carpintero. El único lugar diferente en que el término *phátne*, «pesebre», se utiliza en el corpus platónico es el *Fedro* 247e; entonces se aplica a los caballos, como en la *Ilíada* (V 271; VI 506; X 568; XXIV 280).
617 Cf. *República* IX, 588 sq.
618 Porque debe mandar.
619 Texto conjetural, que revela probablemente una laguna.
620 En griego antiguo, *psykhagogésoito*. El verbo significa literalmente «tener una influencia sobre el alma».
621 Aquí encontramos el singular, aunque la frase comienza con un plural.
622 Sobre *leîon*, cf. *supra*, 63e-64a.
623 Sobre *lamprón*, cf. *supra*, 68a-b.
624 Sobre *glyký*, cf. *supra*, 66c.
625 Sobre *oxý*, cf. 66b-c.
626 Sobre la bilis, cf. *infra*, 82e-83c.
627 Para un análisis detallado de todo este pasaje (71a-72c), cf. Luc Brisson, «Du bon usage du dérèglement», en *Divination et Rationalité*, 1974, p. 220-248.
628 En griego antiguo, leemos *semeîon*. Para un uso similar de este término, cf. *supra*, 40d.
629 Cf. *Fedro* 224a sq., *Ion* 533d-534b.
630 Encontramos aquí tanto la definición de la justicia, tal como aparece formulada en la *República* (IV 443a-b), como el precepto délfico (*Cármides* 161b y 164d).
631 Así pues, el «profeta» es un intérprete de los dioses, el que «habla por ellos», explicando el sentido de las revelaciones y de las apariciones que envían a los hombres. Para otras ocurrencias de este término: *Cármides* 173c; *República* II 336b, X 619c y *Fedro* 262d. Por otra parte, podemos preguntarnos si el colegio de los exégetas que el Extranjero de Atenas prevé su constitución en las *Leyes* (XII 945e-946c) no cumpliría con la misma función.
632 Seguramente F. M. Cornford tiene razón, cuando señala que, con la expresión *hekástou tò toioûton*, Timeo quiere dar cuenta de todos los animales a los que se examinaba el hígado, y no solamente del ser humano, en quien la adivinación no implicaba la matanza.
633 Crítica de la adivinación que invierte la práctica habitual en la antigua Grecia, porque otorga el segundo puesto a la adivinación por los signos exteriores en favor de la adivinación por inspiración. Sobre el conjunto del problema, cf. Walter Burkert, *Greek Religion* [1977], 1985, p. 111-118.
634 Es decir, el bazo.
635 En el texto griego, leemos *hyphanthéntos*, metáfora que hace referencia al trabajo del tejido.
636 También los pulmones son calificados de exangües (cf. *supra*, 70c).
637 El uso del imperfecto señala probablemente una referencia a lo que se ha dicho más arriba, en 61c.
638 Al comienzo del *Timeo* (23a, cf. *Critias* 109d), las destrucciones periódicas del género humano producen este efecto. Aquí sería la necesidad de alimentarse perpetuamente.
639 En el texto griego, leemos *arkhé*. Sin embargo, esto no significa que la médula sea el principio de todo el cuerpo, como veremos más abajo.
640 Es preciso recordar que cada elemento es puesto en relación con un poliedro regular. Ahora bien, en el mundo material, ninguna construcción geométrica puede nunca alcanzar la perfección.

641 Es decir, en cada elemento.
642 Señalaremos la frecuencia de las metáforas relativas a la agricultura en esta parte del *Timeo.*
643 Es decir, la parte racional del alma. Señalaremos el uso del término *spérma,* en la medida en que en 91a el «esperma» será considerado como una parte de la médula cervical.
644 Señalaremos, en griego antiguo, la proximidad semántica entre la cabeza *(kephalḗ)* y el cerebro *(egképhalon).*
645 En griego antiguo, *aggeîon* designa un vaso, de forma redonda en general. Unas líneas más abajo, encontramos otra alusión al trabajo del alfarero.
646 La explicación que propongo en *Le Même et l'Autre...,* 1974, n. 2, p. 421-422, me parece de ahora en adelante superflua. Lo Otro no vendría aquí a cuento. De hecho, la dificultad proviene de una mala lectura de *dynámei* + genitivo que, una vez más, es preciso interpretar como término de apoyo. Una articulación móvil se compone al menos de dos elementos, actuando el uno sobre el otro.
647 Lo que supone la muerte, cf. *infra,* 84c.
648 Cf. *infra,* 74e y 75d.
649 Sobre lo blando, cf. *supra,* 62c.
650 En el texto griego leemos *tà pilētà ktḗmata,* única ocurrencia de esta expresión en todo el corpus platónico. Encontramos paralelos interesantes en *Político* 279c y 280a.
651 Cada función queda justificada por una finalidad precisa. Desde un punto de vista gramatical, el pasado y el futuro indican este aspecto intencional; de ahí el uso del condicional (futuro en el pasado) en la traducción.
652 Sobre los jugos, cf. la descripción que se ha ofrecido de ellos más arriba, en 59e-60b. Sobre la levadura, cuyo ácido explica la actividad, cf. *supra* 66b; y sobre la sal, cf. *supra* 65e. La piel es salada; y, como la carne se regenera, se diría que está fermentada por una levadura.
653 En griego antiguo, *xanthós,* es decir, «dorado» cf. *supra,* 68b.
654 El miembro de la frase *kateskíasen ánōthen* es curioso. F. M. Cornford cree que se trata de un préstamo de Empédocles.
655 En el texto griego, leemos *andrós,* como si el ser humano de la primera generación fuera un varón, aunque no tuviera aún sexo, cf. *infra,* 90e-91d. Por otra parte, señalaremos que aquí la cabeza es añadida al cuerpo, y no al contrario, como más arriba, en 69c.
656 Todo este pasaje opone el alimento que depende del ámbito de la necesidad a la palabra que manifiesta el intelecto. La palabra que «fluye» nos recuerda a Homero.
657 Según el principio formulado más arriba, en 75a-b.
658 En el texto griego, encontramos *perigignómenon.* Al contrario de F. M. Cornford, no creo que este término signifique «ser superfluo».
659 Las de los huesos del cráneo.
660 Recordaremos que, más arriba (en 70b), el corazón es definido como *hámma tō̂n phlebō̂n.* Cf. también la «bolsa cerrada con cordel» a la que se refiere Aristófanes en el *Banquete* (190e).
661 Cf. 43a sq. Las deformaciones de los círculos del alma provocan el flujo y el reflujo del alimento y de la sensación, los cuales explican aquí la disposión de las suturas y, más abajo, las deformaciones de la cavidad craneal.
662 Según F. M. Cornford, *tò theîon* designa la parte inmortal del alma implantada en el cerebro que protege el cráneo; en apoyo de su interpretación, alude a *tò theîon, supra,* 69d y a *tò theîon spérma, supra,* 73c. Dicho esto, no vemos muy bien por qué la

parte divina del alma se comportaría así. También podemos pensar que *tò theîon* hace referencia a un demiurgo o incluso a varios; más abajo, en c, leemos *tḕn kephalḕn ho poiôn.*

663 En griego antiguo, *ikmás,* única ocurrencia de este término en todo el corpus platónico.

664 Cf. *supra,* 58c sq. sobre las variedades de fuego.

665 Sobre los elementos que entran en la composición de la carne, cf. *infra,* 74c-d.

666 Para una alusión al mismo proceso, cf. *supra,* 58b.

667 Recordatorio de la regla formulada más arriba, en 75a-b.

668 Alusión a la doctrina de la metensomatosis, cf. 42b-c y, sobre todo, 90e sq.

669 De manera muy evidente, en el marco de la metensomatosis.

670 Resumen que recuerda la orientación teleológica permanente de la explicación que propone Timeo en este largo pasaje (69c-76e).

671 Así pues, las plantas están emparentadas con el ser humano, porque su cuerpo está hecho de los cuatro elementos y porque su alma corresponde a la parte más baja del alma humana: sobre el sentido de *syggenê̱,* cf. *apò syggenô̱n* (80d) y *tò syggenés* (81a, b).

672 Sobre las plantas, cf. la «Introduction», p. 63.

673 Lo que es del todo normal, en la medida en que este pasaje parece indicar que el alma de las plantas es una sucedánea de la tercera parte del alma humana.

674 Lo que remite a la definición del alma como movimiento automotor, cf. *Fedro* (245c-d). La posesión de un alma no impide que las plantas estén privadas de un movimiento local.

675 Es decir, los dioses. Para otros usos de esta locución, cf. *Eutidemo* 291a, *Sofista* 216b.

676 ¿No podríamos ver en ello una justificación del vegetarianismo? Así se corroboraría la hipótesis planteada en la nota a 80d-e. Dada la doctrina de la metensomatosis expuesta al final del *Timeo,* comer carne animal constituiría para el hombre un acto de homofagia, de canibalismo.

677 La arteria aorta y la vena cava, según parece, ya que la distinción entre vena y arteria no se conocía aún. Cf. el Anexo 8.

678 La médula espinal, cf. *supra,* 74a.

679 Los dos conductos aludidos en este texto (aorta y vena cava inferior y superior) son igualmente los que distingue Aristóteles (*Partes de los animales* III 4, 666b25; 5, 667b15, 668a1). Aristóteles recurre a la misma comparación con una red de canales para irrigar los jardines (cf. *Partes de los animales,* III 5, 68a10).

680 Cf. *supra* 75d. Cf. el Anexo 8, para una ilustración.

681 Timeo atribuye a la sangre la función que nosotros atribuimos a los nervios, la de transmitir las sensaciones. En su *Historia de los animales* (III 2, 511b-512a), Aristóteles atribuye una concepción similar a Diógenes de Apolonia. Para un comentario, cf. André Laks, *Diogène d'Apollonie,* Lille (Presses Univ. de Lille) 1983, p. 57-70.

682 Cf. *supra,* 58a-b.

683 Cf. *supra,* 56a.

684 Aquí el término *koilía* designa probablemente a toda la cavidad del tronco, que es el lugar de la respiración y que comprende concretamente el tubo digestivo, donde el fuego transforma alimento y bebida en sangre. De hecho, se trata de explicar cómo funcionan de común acuerdo respiración e irrigación sanguínea, para alimentar al cuerpo transformando el alimento en sangre transportada en todas las partes del cuerpo. Esta explicación está bien traída, aunque sea ardua, particularmente en la

medida en que no corresponde a la realidad. El aparato que llena la cavidad torácica está hecho de fuego en el interior y de aire en el exterior (78a-b). Primero, es descrito como una nasa (78b-d). Después, se alude primero a la respiración (78d-e), donde interviene el aire, y luego a la transformación del alimento en sangre, que es tarea del fuego (78e-79a).

685 Cf. 78e-79a, 80d.

686 Cuando espiramos, la caja torácica se ensancha, pareciendo que se hunde en el interior, y cuando inspiramos, se hincha, pareciendo que se dirige al exterior. Esto es, según parece, lo que quiere decir Timeo.

687 Sobre este personaje, cf. *Crátilo* 388e sq.

688 Sobre este fuego, véase *supra*, 78d.

689 Probablemente una alusión al corazón, descrito más arriba, en 70b.

690 Sobre la ausencia de vida en el universo, cf. *supra*, 58a.

691 En el texto griego, encontramos la expresión *katà taúten tèn anágken*. Me parece que no se trata de la «necesidad» en general, sino del carácter necesario que presenta el fenómeno descrito.

692 Así es como traduzco *háma*. Me parece que esto significa que no hay ningún intervalo de tiempo durante el cual un espacio quede vacío.

693 El pulmón se ha descrito más arriba, en 70c-d.

694 En el texto griego, encontramos la expresión *pegén tina pyrós*. Cf. las clases de fuego, *supra*, 58c-d.

695 Aquí Timeo aporta precisiones sobre el aparato descrito más arriba, en 78b-c. Cf. para una representación, el Anexo 9.

696 Sobre los lugares que ocupan naturalmente los elementos, cf. *supra*, 58a-c.

697 Aquí se trata de aire donde se mezcla el fuego, lo que explica su tendencia hacia el exterior.

698 Es el valor que hay que dar aquí a *katà* para que el pasaje tenga sentido.

699 Cf. *supra*, 78b-c. Platón evita la trampa del movimiento que se alimenta a sí mismo perpetuamente, colocando primero en el centro de todo viviente una fuente de calor.

700 Lo que representa la fuerza de una explicación es su capacidad de dar cuenta de varios fenómenos en apariencia radicalmente diferentes unos de otros. De esto Timeo parece tener plena consciencia.

701 Cf. Plutarco, *Cuestiones platónicas* VII, *Moralia* (1004d-1006b), donde se enumeran diversos ejemplos de fenómenos que se explican por el mecanismo del empuje circular.

702 Cf. *supra*, 67a-b. La propagación del sonido en el aire se asemeja al movimiento de un proyectil. Y la «altura» de su sonido corresponde a su velocidad de propagación, que es más o menos rápida, según que el sonido sea agudo o grave. Dos sonidos, simultáneamente emitidos, son consonantes, cuando el sonido más grave se une al sonido más agudo o, más precisamente, cuando el más grave produce en nosotros un movimiento en el preciso momento en que el movimiento producido por el más agudo tiene la misma velocidad. Para comprender la solución que aquí propone al problema de los acordes, es preciso recordar que esta solución exige la hipótesis del carácter circular del movimiento auditivo. Esta circularidad entra dentro de un razonamiento inductivo, ya que es una ilustración complementaria de la misma ley.

703 Reiteración del tema expuesto más arriba, en 47d.

704 Es decir, el imán natural, cf. *Ion* 533d. Una explicación de este tipo se le atribuye a Empédocles (DK 31 A 89).

705 Recordatorio del proceso descrito más arriba, en 60e-61c. Por lo que, para Timeo, el fenómeno de la atracción no se explica por un movimiento a distancia.

706 Todos estos fenómenos se explican de la misma manera. 1. El agua es empujada hacia delante por el remolino del aire en la superficie. 2. La caída del rayo se debe a que el fuego es proyectado hacia abajo por el choque de las nubes y empujado en la misma dirección por la reacción incesante del aire que surca. 3) El ámbar y el imán no atraen, hablando con propiedad, sino que los efluvios escapados de sus poros efectúan un circuito y empujan hacia ellos los cuerpos próximos. Previamente hay que frotar el ámbar para abrir los poros; el hierro solo es atraído por el imán, ya que solo él posee la densidad requerida para que los efluvios del imán no puedan ni resbalar sobre él ni atravesarlo. (Nota de J. Moreau *ad locum*).

707 En definitica, lo que parece asombroso se explica por una combinación de causas completamente naturales.

708 Cf. *supra,* 79a-e.

709 Cf. *supra,* 78e-79a.

710 Cf. *supra,* 77a-c. Podríamos ver en esta advertencia un alegato a favor del vegetarianismo.

711 En el texto griego leemos *exómorxis*. El fuego que contiene explica el color de la sangre, *supra,* 68b.

712 El término *básis* se considera que aquí designa la sede de un órgano, de una parte del cuerpo.

713 Cf. *supra,* 58a-c.

714 Precisamente porque escapa a estas agresiones el mundo sensible no está sometido ni a la muerte ni a la enfermedad. Cf. *supra,* 33a-b. El exterior es puesto en relación con la disminución, y el interior con el aumento.

715 Reafirmación de la analogía microcosmos/macrocosmos, esta vez, en el nivel de los cuerpos

716 Porque, de hecho, no puede haber vacío en él, como acabamos de ver (*supra,* 79a sq.).

717 Así es como traduzco *ek druókhon*. Como ha señalado F. M. Cornford, la metáfora no es forzosamente marítima. [Conservamos este sentido con el término «escoras», es decir, los puntales que sostienen los costados del buque en construcción o en varadero].

718 La idea según la cual cada sustancia se alimenta de una sustancia afín proviene probablemente de Anaxágoras, y quizás el *Fedón* (96d) hace alusión a ella. Cf. también Aristóteles, *De gener. et corrup.* 333b1 sq.

719 En la expresión *he rhíza tôn trigónon,* parece que haya que leer un genitivo sujeto. Entiendo «el fundamento (= textualmente, la raíz) de sus triángulos», como «el fundamento que constituyen sus triángulos», del mismo modo que es preciso entender «el frente de los sindicatos» como «el frente que constituyen los sindicatos». Con esta expresión, Platón parece concebir que el viviente como tal conserva un elemento permanente, del principio al fin de su vida.

720 Como hemos visto más arriba (33a-b), las cosas que sobrevienen a él desde fuera son las que descomponen un cuerpo.

721 Cf. *supra,* 73b, d.

722 Es decir, una muerte que no es la consecuencia de un suicidio, de una herida o de una enfermedad.

723 Cf. *supra,* 64d.

724 Probablemente por alusión a la descripción que acaba de hacerse de los procesos fisiológicos (80d-81e).

725 Cf. *supra,* 54c-55c y 80d-81e.
726 Para otros usos del término *pleonexía* en un contexto médico, cf. *Banquete* 188b, *Leyes* X 906c. Para *stásis,* cf. *Sofista* 228a-b y *República* IV 444b. Para otra definición de la enfermedad, cf. *República* IV 444d.
727 Cf. *supra,* 57c, 57e-58c.
728 En su descripción de las enfermedades del cuerpo (81e-86a), Timeo sigue un plan bastante riguroso, aludiendo a tres grandes especies de enfermedades. Las que son debidas a un exceso, a un defecto o a una mala repartición de los componentes elementales (81e-82b); las que afectan a los tejidos formados a partir de esos componentes elementales (82b-84d); y, finalmente, las enfermedades debidas al aire (84d-85a), a la flema (85a-b), a la bilis (85b-86a) y a las fiebres (86a).
729 Punto doctrinal, que será recordado más abajo, en 88d.
730 Las que resultan de un mezcla de componentes elementales.
731 En griego antiguo, leemos *synnoêsai.*
732 Cf. *supra* 73b-c, para la médula; 73e, para los huesos; 74c-e para la carne y los tendones.
733 La sangre resulta de una descomposición de los alimentos en sus cuatro elementos, cf. *supra,* 80d-81a.
734 Para una descripción de este proceso, cf. *supra,* 81a-d.
735 Precisiones realizadas a lo que se ha dicho más arriba, en 80d-81a, sobre la función nutritiva de la sangre.
736 En griego antiguo, *kholḗ* designa dos clases de bilis: amarilla y negra (cf. *infra,* 82e, 83c). De hecho, encontramos en la sangre todos los ingredientes de los que se compone la carne (74c-d). Por otra parte, el amargor (65d-e) es considerado congénito al hígado (71b-d).
737 En griego antiguo, *ikhṓr* es el süero de la sangre (Aristóteles, *Partes de los animales* II 4, 651a17). Las dos únicas ocurrencias de este término en el corpus platónico se encuentran en el *Timeo* (aquí y en 83c).
738 En griego antiguo, *phlégma* presenta varios sentidos: flema, mucosidad o pus, humor frío opuesto a la bilis (*Rep.* VIII 564b), considerada como un humor cálido.
739 Quizás una alusión a la regularidad del pulso.
740 Cf. *infra,* 83b, sobre la bilis negra.
741 Sobre este color, cf. *supra,* 68c.
742 Parece que haya que leer *kholôdes* como la mayoría de los manuscritos (cf. también los *lolṓdē khrômata* en b). La lectura mantenida por Galeno *khloôdes* designa el color verde de la hierba, del césped *khlóē.* Ahora bien, una mezcla de rojo y negro no puede dar verde, teniendo en cuenta lo que se ha dicho de los colores en 68b-d. [*kholôdes* es el «color bilioso», «amarillento»].
743 Es decir, un médico que sea también un dialéctico, cf. *Filebo* 16c-20b.
744 La única otra ocurrencia de este término en todo el corpus platónico se encuentra unas líneas más abajo, en 83d.
745 Para una descripción de este proceso, cf. *supra,* 66a-b.
746 Como sucedía también para los triángulos elementales, cf. *supra,* 56c.
747 Sobre el sudor, cf. *supra,* 74c.
748 Sobre las lágrimas, cf. *supra,* 68a.
749 En griego antiguo, *pythménōn.* Este término parece que debe ponerse en relación con *rhíza* (84a).
750 Cf. *infra,* 82d.
751 F. M. Cornford, en una nota de su traducción, señala que *hypó* significa no solo «bajo», sino también subiendo «hacia». Tomada en este sentido, esta preposi-

ción describiría de este modo la progresión de la enfermedad del exterior hacia el interior.

752 En el texto griego, leemos *hálmes*. La sal es una variedad de la mezcla agua-tierra (60d-e). Entra en la composición de la carne (74c-d). De ahí su función en las enfermedades (82e, 84a, 85b) que resultan de una descomposición de las carnes.

753 Cf. *supra*, 82e-83a.

754 Así traduzco el *tà prò toúton*, siguiendo una vez más a F. M. Cornford, lo que es consecuente con su traducción de *hypó* (cf. nota 751). [Mantenemos este sentido, siguiendo la concatenación que propone Velásquez entre *perì tà sómata pathemáton* (las afecciones corporales «de la periferia») y *tà prò toúton* (las «del interior»), cf. O. Velásquez Gallardo, *op. cit.*, p. 215, n. 526; y la referencia a J. Vives, *Diàlegs. Timeu, Crítias*, text revisat, traducció i notes de J. V., Barcelona, Fundació Bernat Metge, 2000, p. 148, n. 58].

755 *Tôn prósthen* no es gobernado por *tà nosémata*, sino por *trakhýtera*. Cf. 84b.

756 En efecto, la médula resulta de una mezcla de todos los elementos en estado puro, que se hallan en su justa proporción, cf. *supra*, 73b-c.

757 En el texto griego encontramos *pneûma*, que también traduzco por «aire».

758 El pulmón no parece desempeñar esta función, cuando Timeo describe su estructura (cf. *supra*, 70d); incluso no trata del pulmón, cuando describe el proceso de la respiración (cf. *supra*, 78e-79e).

759 Probablemente una alusión a las enfermedades pulmonares, como la tisis, la pleuresía o incluso el punto de costado. Sobre lo concerniente al sudor, cf. *supra*, 74c e *infra*, 83d.

760 Para otros ejemplos de este proceso, cf. *supra* 83e, 82e, 83c, d.

761 Variedad de tétano caracterizada porque el cuerpo se echa hacia atrás.

762 Alusión a los círculos en el alma humana, cf. *supra*, 43a sq.

763 Es decir, la epilepsia de la que se ocupa un tratado hipocrático.

764 Platón hace derivar el término vertido por «inflamación» *(phlegmaínein)* de inflamarse *(phlégesthai)*, probablemente para descartar la etimología que relacionaría las enfermedades inflamatorias producidas por la bilis con la flema *(phlégma)*.

765 Señalaremos que se trata de un «experimento», en el sentido moderno del término. Hallamos algunos ejemplos de este procedimiento en Aristóteles.

766 La ebullición es provocada por el ácido (cf. *supra*, 66b). Cf. también la formación de abscesos purulentos (cf. *infra*, 85b). Sobre el enfriamiento y el escalofrío, cf. *supra*, 62b. Y sobre el origen de la bilis, cf. *supra*, 83a-c.

767 Metáfora esbozada en 73d.

768 La metáfora de la ciudad en estado de revuelta *(stasiasáse pólis)* es denominada así por la comparación de la enfermedad con una *stásis* (cf. 82a), término que significa concretamente «disturbio, revuelta».

769 Lo siguiente es un recordatorio y una ilustración del principio que guía toda la patología, cf. *supra*, 82a-b.

770 Postulado formulado más arriba, en 56a-b.

771 Según parece, Timeo vuelve aquí a la primera clase de enfermedades, las debidas a un exceso o a un defecto (82a), cf. n. 728.

Fuego	Agua	Aire	Tierra
caliente	húmedo	frío	seco
bilis amarilla	sangre	flema	bilis negra
fiebre continua	terciana	cotidiana	cuartana

772 Este pasaje sobre las enfermedades del alma (86b-90d) está bien articulado. En primer lugar, se alude a los males que puede sufrir el alma: primero, los que dependen de un exceso de placer y de dolor (86b-87a) en el cuerpo, luego los que proceden de malas instituciones y de una mala educación (87a-b). A continuación, Timeo se pregunta dónde se encuentra el bien del alma y cómo llegar a él. El bien del alma se halla en un justo equilibrio entre el alma y el cuerpo y entre las diferentes partes del alma, donde debe dominar el intelecto (87c-88c). Y, para llegar a él, hay que tomar como modelo al cuerpo (88d-89d) y al alma del universo (89d-90d).

773 Para un inventario de las diversas variedades de locura, cf. *Fedro* 244b-c, 265b-c. Y el artículo de Luc Brisson, «Du bon usage du dérèglement», en *Divination et Rationalité*, 1974, p. 220-248.

774 Pasaje que puede cotejarse con 91a-b.

775 Este *kath' hékaston* parece que debe ser interpretado como un distributivo que alude a una sucesión de placeres y dolores.

776 Esta concepción implica la identificación de la virtud con el conocimiento. Parece que ha sido expuesta por el Sócrates histórico (cf. Jenofonte, *Memorables* III 94, IV 6, 6). Y se encuentra en los diálogos de Platón (cf. *Apología de Sócrates* 26a; *Protágoras* 345d-e, 357c-e, 358c-d; *Gorgias* 467c-468c, 509e; *Menón* 77b-78b; *República* II 358c, 366c-d, IX 589c; *Sofista* 230a; *Timeo* 86d-e, incluso *Leyes* V 731c, 734b, IX 860d). Tal concepción está en el origen de lo que se denomina «las paradojas socráticas» (sobre el tema, cf. la «Introduction», p. 60-61).

777 En 82d, nos hemos enterado de que la médula es alimentada por una sustancia seminal que se filtra gota a gota a través de la estructura compacta de los huesos. Si los huesos son demasiado porosos, la médula va a recibir demasiado de esta sustancia, y se escapará en excesiva cantidad del vaso que será descrito más lejos (91a), excitando a ultranza el órgano sexual masculino.

778 Por lo que se ve, hay que considerar que los tres pares corresponden a las tres regiones del alma. Al «apetito», *dyskolía y dysthymía;* al «corazón», *thrasýtes* y *deilía*, y al intelecto, *léthe* y *dysmathía.*

779 Esta traducción se inspira en la de F. M. Cornford, quien considera que *lógoi katà póleis* forma un todo. Tal construcción permite concretamente evitar la redundancia con *idíai te kaì demosíai.* Encontramos aquí un tema que Platón desarrolla en la *Carta* VII (326a-b).

780 Cf. *República* VI 492a sq.

781 En griego antiguo, *epitedeumáton.* Expresión que se encuentra en *Laques* 180a, 182c, 190e y en *República* VII 560b.

782 Será desarrollado un poco más lejos, en 89d sq. Dicho esto, y de manera más general, pensamos en la *República.*

783 Presupuesto formulado concretamente en el *Filebo* (64e-65a).

784 Este presupuesto deriva del precedente, dada la definición de *sýmmetron*, cf. la nota 591.

785 *República* III 402d.

786 Cf. *Fedón* 66b sq.

787 El cuerpo se encuentra subordinado al alma, pero no es despreciado ni rechazado. Sobre este tema, cf. recientemente el libro de C. Joubaud, *Le Corps humain dans la philosophie platonicienne*, París, Vrin, 1991.

788 Sobre la necesidad de practicar a la vez la gimnástica y la música, léase el punto de vista un tanto diferente expuesto en la *República* III 410c-d sq.

789 Cf. *supra*, 87d. Recordatorio del ideal del *kalós te kagathós* aludido con frecuencia en los diálogos (*Protágoras* 315d; *República* III 401e; *Teeteto* 185e).
790 Es decir, el alma y el cuerpo.
791 ¿A qué hace referencia el *toû pantòs*? ¿Al cuerpo en su totalidad o al universo? He optado por esta última respuesta, cf. *supra*, 88d. El fuego calienta, el aire enfría, la tierra seca y el agua humedece, cf. el cuadro de la nota 771.
792 Alusión a los efectos provocados por los cuatro elementos, cf. *supra*, 78d-79d; 80d.
793 Es decir, el material descrito más arriba, en 52d sq.
794 *Supra*, 69b y 53a-b. Incluso después de la ordenación del universo, el movimiento del receptáculo mantiene la distribución natural de los elementos (58b-c y 57c); paralelamente, el ejercicio corporal debe asegurar la repartición de los elementos que entran en la composición del organismo (cf. 81a sq.).
795 Cf. *Banquete* 186d-e.
796 Cf. *supra*, 34a.
797 Doy este sentido a *sýstasis*.
798 Aristóteles (*Acerca de la generación y la corrupción* II 10, 336b10) parece ser de nuestra misma opinión.
799 Como sucede en los *Problemas aristotélicos* (I 6, 859b12), la necesidad de los accidentes externos, que corresponde al azar, se opone aquí al destino.
800 Cf. la alusión a la muerte natural, descrita en 81d.
801 El intelecto, con gran evidencia.
802 Cf. *supra*, 21c, 38e, 51c.
803 Cf. *supra*, 69d-e sq.
804 Un genio protector identificado aquí con la parte racional de nuestra alma (cf. *Fedón* 107d; *República* X 617e). Sobre el tema, puede leerse el libro de Marcel Detienne, *La Notion de* daímon *dans le Pythagorisme ancien*, París, Les Belles Lettres, 1968.
805 Es decir, en la cabeza, como hemos visto más arriba, en 44d.
806 Hay aquí una referencia al *Fedro* (246a sq.).
807 *Fedro* 246a sq. y, sobre todo, *Timeo* 41d sq., donde cada alma es asignada a un astro.
808 En el texto griego, *tò theîon*, es decir, la parte racional de nuestra alma. Cf. también la nota 662.
809 Imagen célebre de la planta celeste, que conocerá una inmensa fortuna.
810 Términos que caracterizan respectivamente al «corazón» (*philonikía*) y al «apetito» (*epithymía*).
811 Cf. *Fedro* 256c-e.
812 Juego de palabras entre *daímon* (90a y la nota 804) y *eudaimonía* (felicidad).
813 Probablemente se trate de una alusión a la función cognitiva del alma del mundo descrita más arriba, en 37b-c.
814 La astronomía, más que una ciencia física, es una coadyuvante de la ética. En Platón no podemos separar saber y deber.
815 Cf. *supra*, 43d-e.
816 Cf. *supra*, 47b-d.
817 Para el tema de la asimilación a Dios, cf. *República* X 611 y *Teeteto* 176b.
818 Cf. *supra*, 27a.
819 En el texto griego leemos *tôn genoménon andrôn*. Por consiguiente, no hay duda alguna de que Timeo habla de «varón», aunque los primeros seres humanos están desprovistos de sexo.
820 Cf. *supra*, 42b.

821 Para los hombres, se lee *zôion*, y para las mujeres *émpsykhon*. En los dos casos, los órganos sexuales son considerados como seres vivos. Probablemente porque sus reacciones escapan al control del individuo.

824 Cf. *supra*, 74a, 77d, 86c-d.

825 De hecho, relaciona el *toûth' hêiper anépneusen* con *empoiésos* por mediación de *autôi*.

826 Para la metáfora del aguijón, cf. *Fedro* 240d, *República* IX 577e, *Leyes* 782e.

827 Probablemente, las enfermedades debidas al aire (cf. *supra*, 84d-e). Esta sorprendente descripción de la «histeria» sigue siendo en gran parte inexplicable.

828 Son invisibles como los componentes elementales, cf. *supra*, 56c.

829 Cf. *República* VII 529a-c.

830 Para una descripción de deformaciones similares, cf. 39e-40d.

831 Nos encontramos ante una situación análoga con respecto a la tierra superior, según Sócrates en el *Fedón* (109b, e, 110a).

832 El uso del verbo *metaplάttontes* deja entender que los ayudantes del demiurgo fabricaron a los animales a medida que las especies se habían vuelto indispensables por el proceso de retribución.

833 No se puede descender más abajo.

834 *Leyes* X 903d, 904c.

835 Cf. *supra*, 39e, 41b.

836 Cf. 30 c-d. En algunos manuscritos, entre ellos el manuscrito A (*Parisinus graecus* 1807), encontramos la lectura *poietoû*, que pone de manifiesto una lectura medioplatónica del *Timeo*. En efecto, en esta corriente interpretativa las formas inteligibles se identifican hasta cierto punto con el Dios supremo, el demiurgo, del que son los pensamientos.

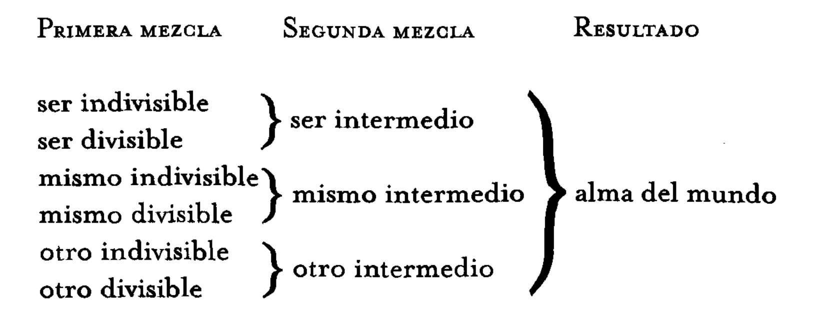
837 Es una necesidad lógica que el universo haya nacido único (cf. *supra*, 31b).

ANEXOS

*por Luc Brisson**

Anexo 1

Las mezclas de las que resulta el alma del mundo



* Anexos traducidos del francés por José María Zamora.

Anexo 2

La estructura matemática del alma del mundo

El alma del mundo está constituida a la manera de una esfera armilar, porque, aunque deba ser el principio de los movimientos y de los cambios en todo el universo, tiene como función primordial dar cuenta de los movimientos de los cuerpos celestes, es decir, permitir una descripción matemática del cambio en el ámbito astronómico.

Tras haber constituido la mezcla fundamental que sirve para fabricar el alma del mundo (cf. el Anexo 1), el demiurgo, parecido a un herrero, va a laminar esta masa para transformarla en una placa en la que introducirá cierto número de divisiones (cf. el Anexo 3). Comienza recortando a lo largo esta masa en dos bandas, que denomina paradójicamente la banda de lo Mismo y la de lo Otro, aunque estas dos bandas están constituidas por una mezcla del Ser, de lo Mismo y de lo Otro. Esta operación va a dar cuenta de la distinción que se observa entre astros fijos y planetas. Después, la banda de lo Otro, la divide en siete secciones para dar cuenta del movimiento de los siete planetas conocidos en su época. El movimiento aparentemente errático de los planetas explica probablemente el nombre de «Otro» dado a esta banda, para oponerlo a la banda de lo «Mismo» que representa el movimiento aparentemente regular de las estrellas fijas.

Esta primera operación no basta. Ha permitido la constitución de las dos bandas. Pero estas bandas deben ser dobladas entonces para dar esos círculos sobre los cuales se moverán los cuerpos celestes con esa permanencia que asegura, en un espacio de dos dimensiones, la perfecta simetría del círculo.

Aún hay que dar cuenta de la regularidad de los movimientos de los cuerpos celestes: entonces va a intervenir la proporción.

Así pues, la banda de lo Otro es dividida en siete fragmentos, según esta serie de enteros positivos 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27. Habremos observado que esta sucesión corresponde a una doble progresión geométrica de razón 2 y 3 respectivamente:

$$2^0 \quad 2^1 \quad 2^2 \quad 2^3$$
$$3^0 \quad 3^1 \quad 3^2 \quad 3^3$$

Pero la explicación matemática va mucho más lejos.

Entre cada uno de estos siete números que representan, como veremos más tarde, el rayo de la órbita de cada uno de los siete planetas que gravitan alrededor de la tierra, la cual permanece inmóvil en el centro –el número 1 corresponde a la distancia de la tierra a la luna– se encuentran insertados dos series de medios proporcionales obtenidos por la inserción, entre los siete números mencionados más arriba, de estos dos tipos de medias:

1) media armónica $x - a = a/n$ y $b - x = b/n$; de donde $x-a/a = b-x/b = a/n$ y $(x-a)\,b = (b-x)\,a$ ó $x = 2ab/\,(a + b)$

2) media aritmética $(x - a) = (b - x)$ ó $x = (a + b)/2$

Lo que da:

1) como resultados de la inserción de los medios proporcionales armónicos y aritméticos en la primera progresión geométrica:

extremos		medias	
		armónicas	aritméticas
a = 1	b = 2	4/3	3/2
a = 2	b = 4	8/3	3
a = 4	b = 8	16/3	6

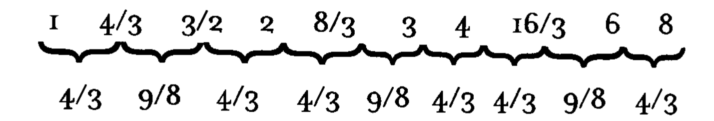
es decir: 1, 4/3, 3/2, 2, 8/3, 3, 4, 16/3, 6, 8.

2) y como resultados de la inserción de los medios proporcionales armónicos y aritméticos en la segunda progresión geométrica:

extremos		medias armónicas	medias aritméticas
a = 1	b = 3	3/2	2
a = 3	b = 9	9/2	6
a = 9	b = 27	27/2	18

es decir: 1, 3/2, 2, 3, 9/2, 6, 9, 27/2, 18, 27.

Por otra parte, si consideramos esta segunda serie de resultados, constatamos que, entre los medios proporcionales armónicos y aritméticos en cada una de las dos progresiones geométricas dadas en el punto de partida, solo subsisten tres tipos de intervalos.



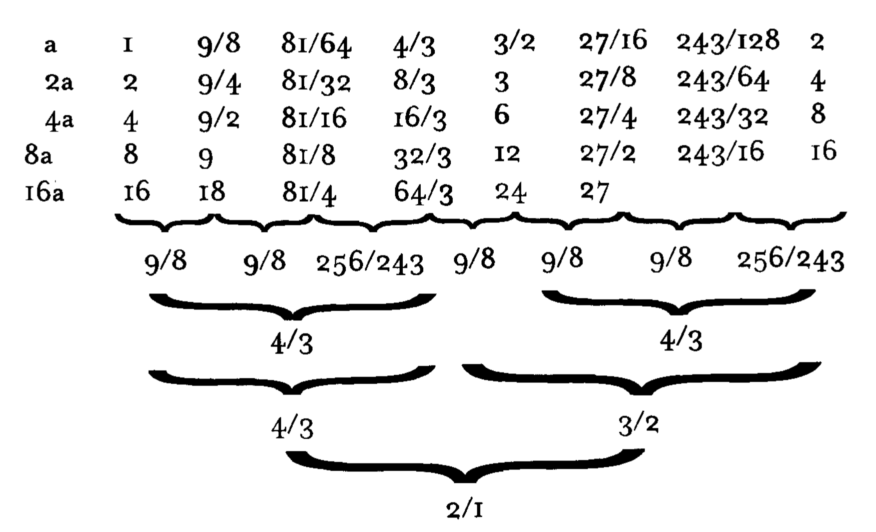
es decir, intervalos de 4/3 y de 9/8.

1 3/2 2 3 9/2 6 9 27/2 18 27

3/2 4/3 3/2 3/2 4/3 3/2 3/2 4/3 3/2

es decir, intervalos de 4/3 y de 3/2.

Ahora bien, estos tres tipos de intervalos corresponden a relaciones musicales, ya conocidas en la época de Platón: la cuarta 4/3, la quinta 3/2 y el tono 9/8. Para obtener un orden que dependa de la armonía musical, no quedaba más que encontrar la octava 2/1, que llena el intervalo entre la cuarta (4/3) y la quinta (3/2), y el *leîmma* (= lo que queda, en griego antiguo) 256/243 que llena el intervalo que puede subsistir entre dos tonos (9/8). De ahí la siguiente tabla:



a	1	9/8	81/64	4/3	3/2	27/16	243/128	2
2a	2	9/4	81/32	8/3	3	27/8	243/64	4
4a	4	9/2	81/16	16/3	6	27/4	243/32	8
8a	8	9	81/8	32/3	12	27/2	243/16	16
16a	16	18	81/4	64/3	24	27		

Considerada desde un punto de vista estrictamente musical, la estructura matemática del alma del mundo comprendería cuatro octavas, una quinta y un tono:

$$2/1 \times 2/1 \times 2/1 \times 2/1 \times 3/2 \times 9/8 = 27$$

Pero es preciso señalar que Platón no tiene en absoluto la intención de hacer la teoría del tipo de música que podrían emitir los cuerpos celestes.

Anexo 3

Descripción de la fabricación por el demiurgo de la esfera armilar que representa el alma del mundo

(De la figura 1 a la figura 5)

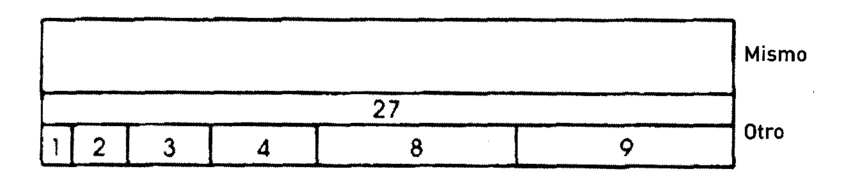


Figura 1

Figura 2

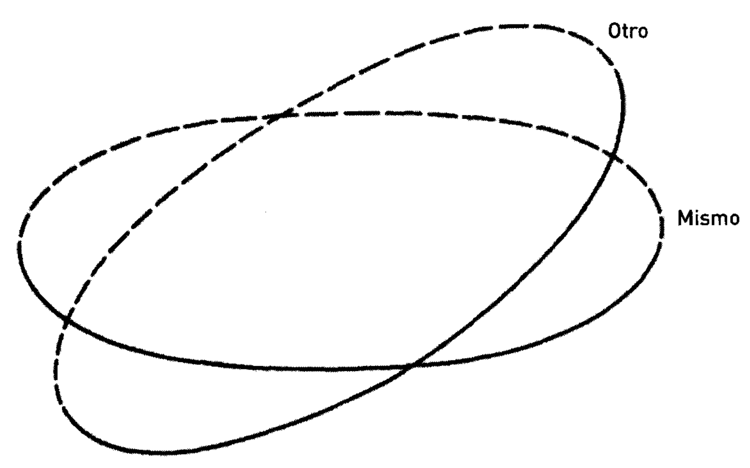


Figura 3

N
A
Trópico de Cáncer
B
E
O
Otro
Mismo
C
D
Trópico de Capricornio
S

Figura 4

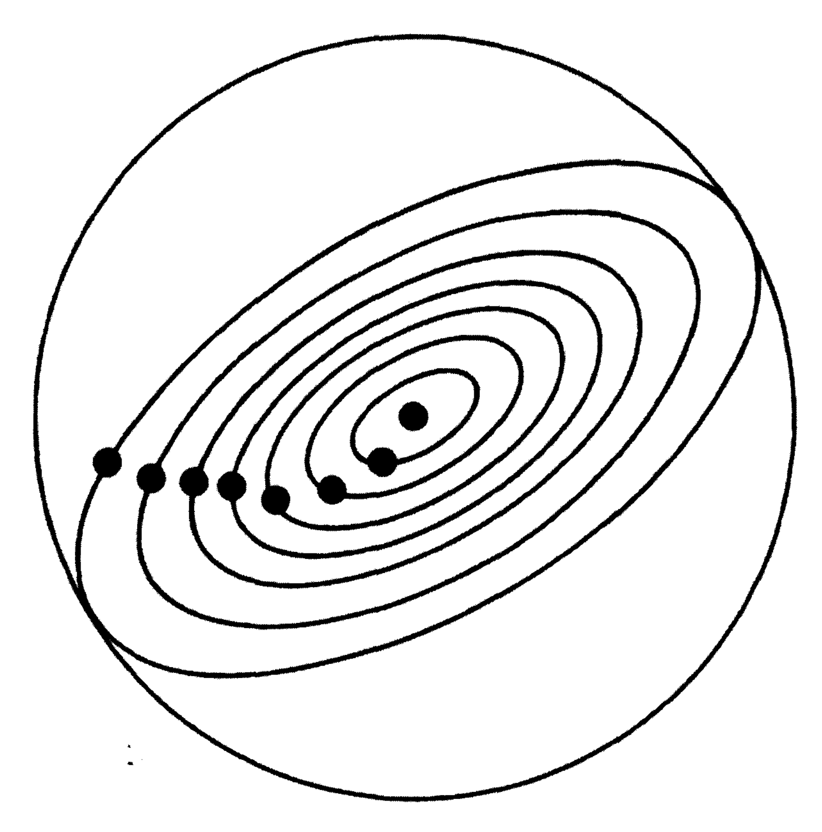


FIGURA 5

A partir del centro:

- Tierra
- Luna
- Sol
- Mercurio
- Venus
- Marte
- Júpiter
- Saturno

ANEXO 4

LOS MOVIMIENTOS DE LOS CUERPOS CELESTES

A. MOVIMIENTO DEL TODO

(1) Lo Mismo (36c) comunica una rotación axial a la totalidad de la esfera del cuerpo del mundo, del centro a la circunferencia (34a, b, 36e).

(2) Lo Otro, considerado como un movimiento único (36c, 37b, 38c), comunica un movimiento circular a los planetas (solamente) en siete círculos por división (36c, d).

B. MOVIMIENTO DE LAS PARTES

(a) Estrellas individuales

(1) Lo Mismo comunica a cada estrella el movimiento «hacia delante» de la revolución diurna (40b).

(2) Movimiento propio de cada una de las estrellas, debido a la acción del alma que le es concedida: rotación axial (40a).

(b) Los siete planetas

(1) Lo Mismo comunica su movimiento a cada planeta, a causa de su supremacía (36c, 39a).

(2) Lo Otro comunica su movimiento a cada planeta, como elemento constitutivo de su propio movimiento sobre una trayectoria circular (los 7 círculos, 36c, d).

La resultante de estos dos movimientos produce la apariencia de una torsión en espiral (39a).

(3) Movimientos propios de cada uno de los siete planetas, debidos a la acción del alma que les es concedida.

a. Rotación axial de cada planeta (lo que estaría implicado en 40a, b).
b. Diferencia de velocidades entre los diversos planetas (36d).

1. La luna va más rápido que el círculo de lo Otro.
2. El Sol, Venus y Mercurio, como grupo, van a la misma velocidad que el círculo de lo Otro, completando su revolución en un año.
   a) Únicamente el Sol posee el movimiento del círculo de lo Otro sin modificación alguna.
   b) Venus y Mercurio lo modifican por retrogradaciones intermitentes (38d).
3. Marte, Júpiter y Saturno reducen la velocidad del movimiento de lo Otro por un movimiento adicional de regresión (40c). Son tres círculos que tienen un movimiento en sentido contrario de aquel del movimiento de lo Otro, y de los cuatro otros planetas (36d).
   c) Retrogradación de todos los planetas, excepto el Sol y la Luna. La «tendencia contraria» es atribuida explícitamente a Venus y a Mercurio, y también compartida con Marte, Júpiter y Saturno. Lo que implica variaciones de velocidad para cada planeta y una regresión intermitente acelerada hasta el punto de llegar a una interrupción del movimiento principal y de invertir temporalmente su sentido. Ninguno de estos movimientos propios de cada planeta deforma de alguna manera la trayectoria circular del movimiento principal del planeta. Así, los planetas no «vagan» de una trayectoria a otra (cf. *Leyes* VII 821b-1, *Epínomis* 982c).

(c) La tierra

(1) El movimiento del círculo de lo «Mismo» comunica a la tierra, como parte del cuerpo total del mundo completando una revolución sobre su eje (34a, 36e).

(2) Movimiento propio de la tierra, debido al alma que le fue concedida: rotación axial, en el centro, con respecto a las estrellas fijas, y actuando en contra del movimiento comunicado por lo Mismo (40b).

Este cuadro reproduce en lo esencial el que elabora F. M. Cornford (*Plato's Cosmology*, 1937, p. 136-137). Fue objeto de críticas, especialmente por D.R. Dicks (*Early Greek Astronomy to Aristotle*, 1970, p. 124-127). Estas críticas se centran sobre todo en la oportunidad de la atribución de un movimiento propio a cada planeta, y fueron recuperadas principalmente por G. Vlastos, *Plato's Universe*, Oxford, 1975, p. 49-51.

ANEXO 5

TEORÍA DE LA VISIÓN

(De la figura 6 a la figura 7)

A. VISIÓN DIRECTA

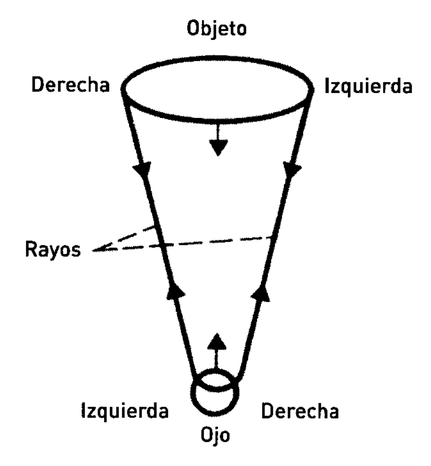


FIGURA 6

B. REFLEXIÓN EN UN ESPEJO

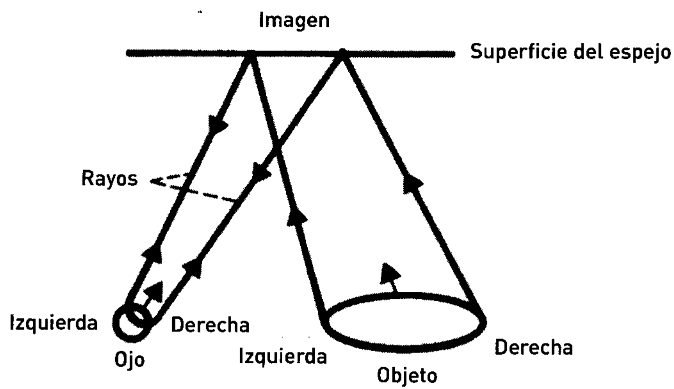


FIGURA 7

Anexo 6

Construcción de los cuatro poliedros regulares conocidos en la época de Platón

(De la figura 8 a la figura 15 y tablas 1, 2 y 3)

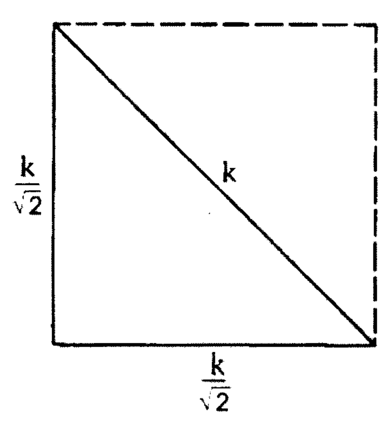


Figura 8

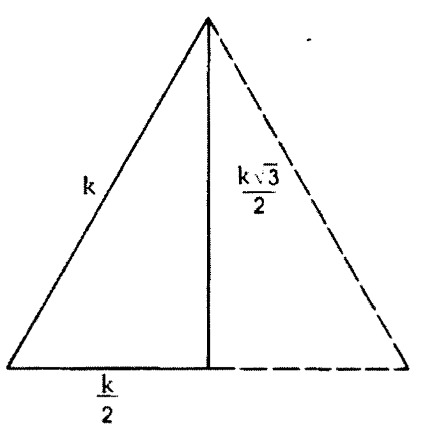


Figura 9

Cuadrado de base para el hexaedro o el cubo

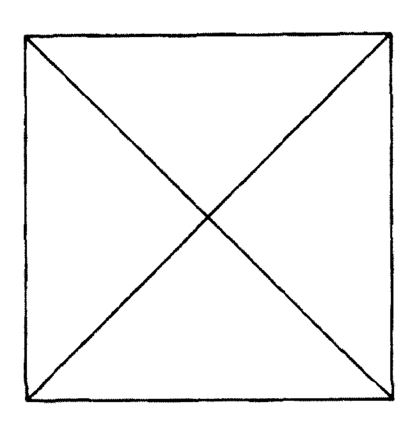
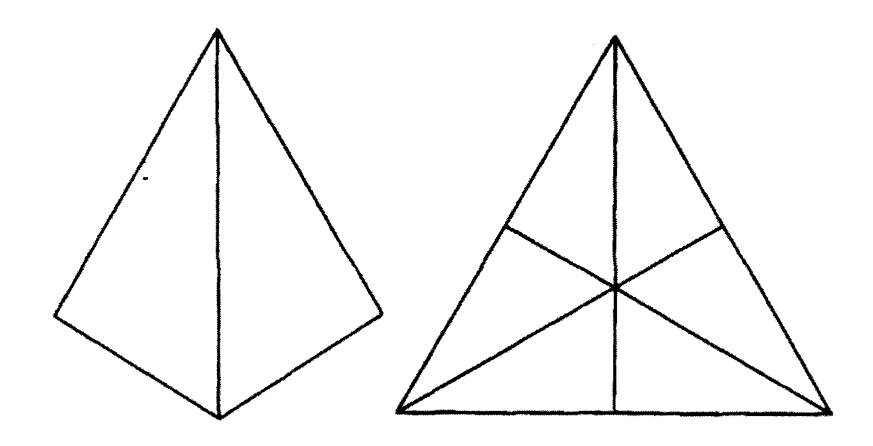


FIGURA 10



Triángulo equilátero de base para el tetraedro, el octaedro y el icosaedro

FIGURA 11

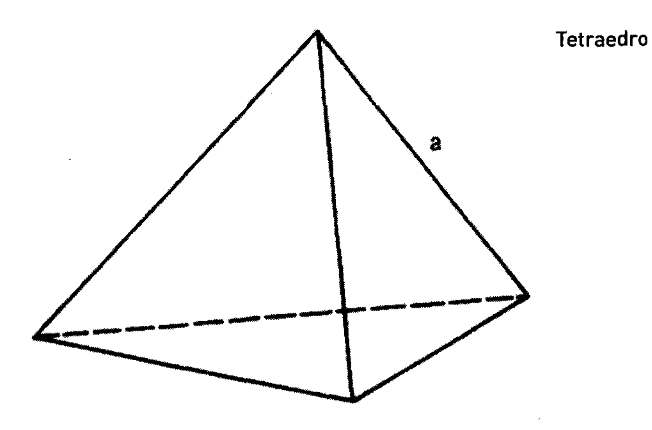


Figura 12

Octaedro

a

Figura 13

Icosaedro

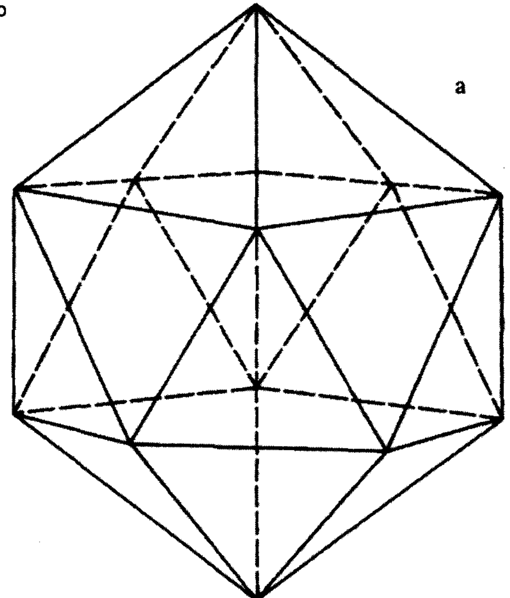


Figura 14

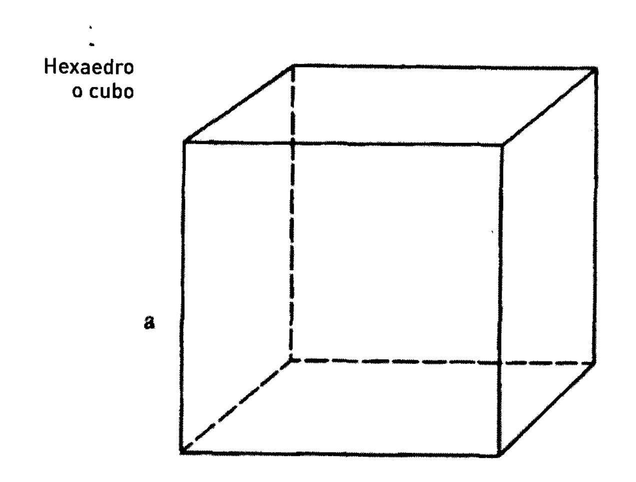


Figura 15

Tabla 1

Número de triángulos elementales para cada uno de los poliedros regulares

Elemento	**Poliedro regular**	**Número de caras**	**Número de triángulos rectángulos**
fuego	tetraedro	4 triángulos equiláteros	24 escalenos
aire	octaedro	8 triángulos equiláteros	48 escalenos
agua	icosaedro	20 triángulos equiláteros	120 escalenos
tierra	cubo	6 cuadrados	24 isósceles

Tabla 2

«Ecuaciones» que describen la transmutación del fuego, del aire y del agua

1 [fuego] = 4 Δ

2 [fuego] (2 x 4 Δ) = 1 [aire] (8 Δ)

1 [fuego] (4 Δ) + 2 [aire] (2 x 8 Δ) = 1 [agua] (20 Δ)

2 1/2 [aire] (2 1/2 x 8 Δ) = 1 [agua] (20 Δ)

Tabla 3

Volumen y superficie de los poliedros regulares

Poliedros	**V**	**S**
Tetraedro	$1/12\, a^3 \sqrt{2} =$ $0{,}1178\, a^3$	$a^2 \sqrt{3}$
Hexaedro	a^3	$6a^2$
Octaedro	$1/3\, a^3 \sqrt{2}$ $0{,}4714\, a^3$	$2a^2 \sqrt{3}$
Dodecaedro	$1/3\, a^3 (15 + 7\sqrt{5}) =$ $7{,}6631\, a^3$	$3\sqrt{25 + 10\sqrt{5\, a^2}}$
Icosaedro	$5/12\, a^3 (3 + \sqrt{5}) =$ $2{,}1817\, a^3$	$5a^2 \sqrt{3}$

Observación sobre la dimensión de los triángulos equiláteros que constituyen las caras de los poliedros y sobre la dimensión de los triángulos rectángulos que sirven para construir esas caras.

En *Timeo* 56a-b, con respecto al fuego asociado al tetraedro, leemos lo siguiente: «Así pues, de entre todas estas figuras, la que tiene las caras más pequeñas ha de ser por naturaleza la más móvil, por ser la más cortante y la más aguda de todas en todo sentido, y, además, la más ligera, por estar compuesta del mínimo de partes idénticas». Y continúa Timeo aplicando este razonamiento al agua y al aire. En este contexto, la pesantez viene dada en función del número de partes idénticas que constituyen un poliedro. El tetraedro es más ligero que el octaedro, y el octaedro más ligero que el icosaedro, porque constan de menos partes.

Dando esto por sentado, parece que este presupuesto entra en conflicto con este otro: «Ahora bien, debemos buscar la

causa de que hayan nacido otros géneros dentro de aquellas figuras en la constitución de cada uno de los elementos. Al principio cada constitución no solo ha engendrado un triángulo de una única magnitud, sino también triángulos menores y mayores, en un número equivalente a los géneros contenidos dentro de las figuras» (*Timeo* 57c-d). Si aplicamos este principio, por ejemplo, al agua, llegamos a la siguiente conclusión: «...la especie que se compone de partes grandes y uniformes es más estable que la primera y es pesada y compacta a causa de la uniformidad» (*Timeo* 58e). Esta vez la pesantez viene dada en función de la dimensión de los elementos primeros de los poliedros.

Para salir de esta dificultad, F.M. Cornford (*Plato's Cosmology*, 1937, p. 230-239) propone una solución muy ingeniosa. Cada poliedro del mismo tipo puede presentar caras, triángulos equiláteros y cuadrados respectivamente, de dimensiones diferentes, que admiten una división en triángulos rectángulos escalenos o isósceles, conservando siempre las mismas dimensiones y la misma forma. En otras palabras, las «partes» a las que alude *Timeo* 56a-b son triángulos rectángulos, mientras que los «elementos primeros» mencionados en 57c-d son triángulos equiláteros o cuadrados.

Según Cornford, a esta solución se refiere el propio Platón, cuando construye el triángulo equilátero que constituye las caras del tetraedro, del octaedro y del icosaedro a partir de seis triángulos rectángulos escalenos (54d-e), y el cuadrado que constituye las caras del cubo a partir de cuatro triángulos rectángulos isósceles (55b), aunque en cada caso dos sean suficientes. Por su parte, Denis O'Brien (*Theories of Weight in the Ancient World. II: Plato. Weight and Sensation*, 1984, p. 85-86) estima que esta solución podría haber sido conocida por Aristóteles (*De caelo* IV, 2, 308b, 3-13).

Desde esta perspectiva, la dimensión del triángulo equilátero que constituye las caras de diferentes variedades de fuego,

de aire y de agua variaría en función del número de triángulos rectángulos escalenos que entren en su composición.

Dimensión A (la más pequeña): 2 triángulos rectángulos
Dimensión B (más grande): 6 triángulos rectángulos
Dimensión C (más grande): 8 triángulos rectángulos
Dimensión D (más grande): 18 triángulos rectángulos
Dimensión E (más grande): 24 triángulos rectángulos, etc.

No obstante, plantea cierto número de dificultades, que solo podemos resolver multiplicando las hipótesis. Para evitar que el fuego no llegue a ser más pesado que el aire o el agua, hay que fijar límites arbitrarios a la dimensión de los triángulos equiláteros que constituyen el tetraedro y los otros poliedros. Además y sobre todo, se plantea un problema con respecto a la transformación mutua del fuego, del aire y del agua (*Timeo* 56d-e, cf. las Tablas 2 y 3 de este Anexo). O bien esta transformación afecta a los triángulos equiláteros que constituyen las caras de cada poliedro regular; entonces, toda transformación solo puede intervenir entre triángulos equiláteros de la misma dimensión, y la solución propuesta por Cornford da buena cuenta de la variedad de los elementos, pero no de su transformación mutua, lo que limita considerablemente su alcance. O bien esta transformación afecta a los triángulos rectángulos que componen estos triángulos equiláteros; entonces, como el número de estos triángulos ya no es constante, deben tenerse en cuenta nuevas relaciones matemáticas. Por ejemplo, la cara de un tetraedro de dimensión E (compuesto de 24 triángulos rectángulos escalenos) podría dar nacimiento a 12 triángulos equiláteros de dimensión A (compuestos de 2 triángulos rectángulos escalenos) y, por tanto, a 4 pequeños tetraedros constituidos de 4 triángulos equiláteros de dimensión A compuestos a partir de dos triángulos rectángulos.

En cambio, si rechazamos adoptar la solución de Cornford, la longitud de la hipotenusa «k» de los triángulos rectángulos y, por tanto, el gálibo de estos triángulos rectángulos difieren, ya que, permaneciendo su número constante, son los que en última instancia determinan la dimensión de los triángulos equiláteros y de los cuadrados que constituyen las caras de los poliedros. Si adoptamos esta posición, todo lo que dice Timeo se mantiene sin que sea necesario hacer intervenir alguna otra hipótesis. No obstante, se impone la siguiente restricción: una transformación, sea cual sea, solo puede intervenir para una sola dimensión de triángulos rectángulos a la vez: un tetraedro que tenga caras de dimensión X solo puede transformarse en un octaedro que tenga caras de dimensión X, y un octaedro que tenga caras de dimensión X solo puede transformarse en un icosaedro de dimensión X. Probablemente su impotencia para superar esta dificultad, unida a la complejidad del mundo de las cosas sensibles, llevó a Timeo a concluir lo siguiente: «Por tanto, dado que se mezclan entre sí y con otros, hay una variedad infinita, de la que deben llegar a ser observadores los que tienen la intención de utilizar un razonamiento verosímil acerca de la naturaleza» (*Timeo* 57d). Una vez más, Platón reconoce los límites (matemáticos) de la explicación que propone.

Sea cual sea la interpretación que se acepte, debemos admitir, a semejanza de D. O'Brien (*Theories of Weight in the Ancient World. II: Plato. Weight and Sensation,* 1984), que la teoría que relaciona la pesantez con el número de triángulos que constituyen un cuerpo (*Timeo* 55d sq.) concuerda con la que asocia la pesantez con el movimiento y con la resistencia (*Timeo* 62c sq.).

Según el modelo que propone el *Timeo*, la tierra se encuentra acumulada en el centro del universo, y el fuego en la periferia. En función de esta repartición de los elementos, Platón propone esta experiencia imaginaria. Si nos trasladamos a la

periferia del universo y si, de pie en la pared interior de la esfera, apartamos dos cantidades desiguales de fuego, si colocamos esas partes en los platillos de una balanza y levantamos el astil, ¿qué constatamos? La cantidad menor cederá a la fuerza que se le opone y, «ligera», subirá hacia «arriba» (es decir, hacia el centro de la esfera). La cantidad más importante será «pesada» y se dirigirá hacia «abajo» (es decir, hacia el perímetro de la esfera) y la cantidad más importante, «pesada», se dirigirá hacia «abajo» (es decir, hacia el centro de la esfera). Así pues, paradójicamente, los mismos términos, «pesado» y «ligero», pronunciados en la periferia o en el centro del universo designan movimientos cuya dirección es inversa. En resumen, «arriba» y «abajo» no dividen el universo en dos regiones; como sucede con «pesado» y «ligero», que tienen un significado opuesto según el lugar en que se los pronuncie.

Esta explicación tiene la ventaja de concordar con la precedente (*Timeo* 55d sq.). En efecto, ya nos encontremos en el centro del universo o en su periferia, si apartamos cantidades desiguales de tierra o de fuego, en ambos casos, la cantidad menor cede fácilmente a la fuerza que se le opone, ya que es «ligera», lo que no sucede con la más importante, ya que es «pesada».

Esta concordancia es tan solo uno de los ejemplos de la relación sistemática que Timeo establece entre las sensaciones y las realidades que las desencadenan.

ANEXO 7

SISTEMA DE COLORES

La explicación de los colores que propone Platón es tan simple y coherente que me ha parecido interesante presentar una tabla de ella.

Sean estos tres «colores» de base y una cualidad de luminosidad:

Blanco = A; Negro = B; Rojo = C; Reluciente o Brillante = D

Por una mezcla de estos «colores» de base, podemos fabricar estos otros colores:

Dorado (E) =	A + C + D
Púrpura (F) =	A + B + C
Pardo (G) =	(A + B + C) + B = A + 2B + C
Rojo (H) =	E + I = (A + C + D) + (A + B) = 2A + B + C + D
Gris (I) =	A + B
Ocre (J) =	E + A = (A + C + D) + A = 2a + C + D
Lapislázuli (K) =	A + B + D
Glauco (L) =	A + K = A + (A + B + D) = 2A + B + D
Verde (M) =	H + B = (2A + B + C + D) + B = 2A + 2B + C + D

De ahí la siguiente tabla:

I	A	B				
F	A	B	C			
G	A	2B	C			
H	2A	B	C	D		
M	2A	2B	C	D		
E			C	D	A	
J			C	D	2A	
K				D	A	B
L				D	2A	B

Anexo 8

Los vasos en el cuerpo humano

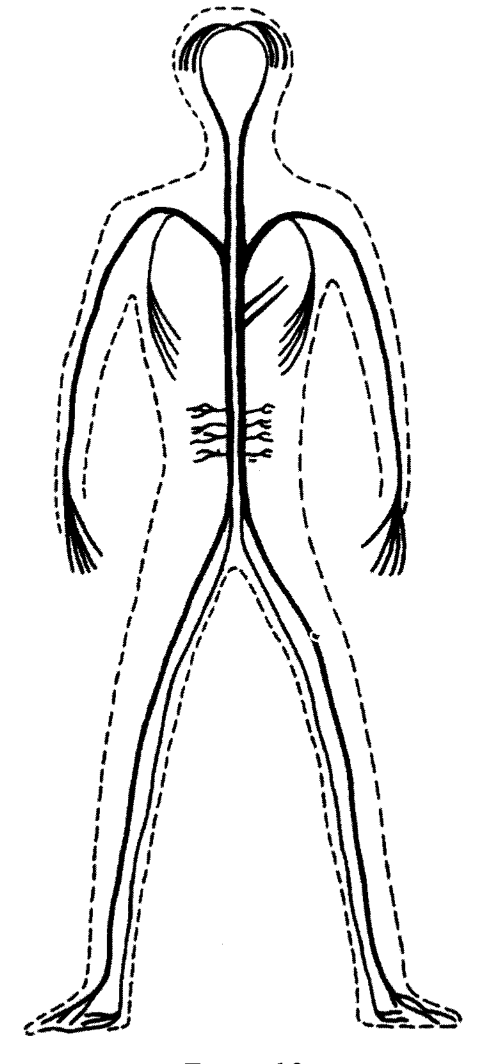


Figura 16

(según A. Laks, *Diogène d'Apollonie,* Lille, Presses Univ. de Lille, 1983)

Anexo 9

La «nasa»

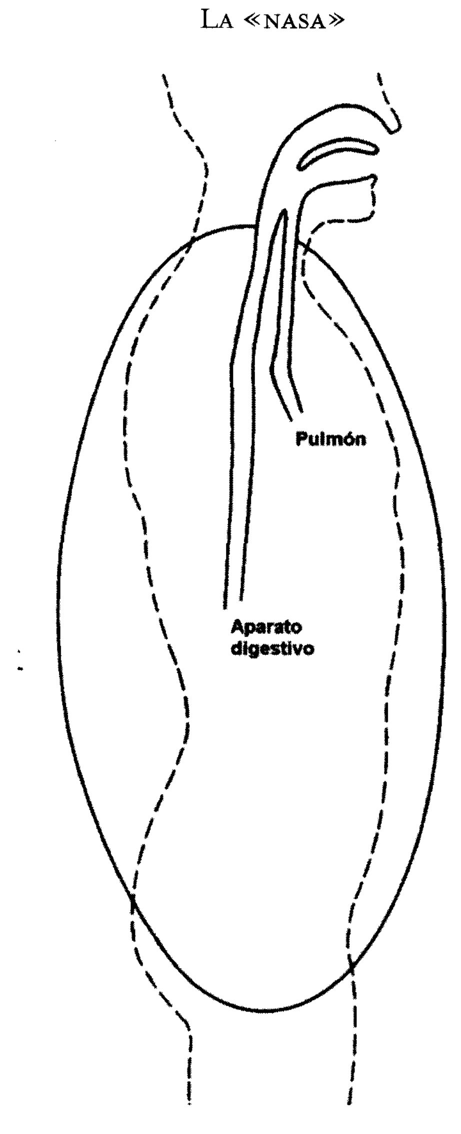


Figura 17

CRONOLOGÍA

Fechas	Principales acontecimientos culturales y políticos	Sócrates	Platón
760	Primeros Juegos Olímpicos.		
750	Composición de la *Ilíada.*		
725	Escritura alfabética en Grecia.		
750-500	Consolidación del Estado griego; colonización del Mar Negro.		
700-650	Composición de la *Odisea*; Hesíodo, Arquíloco, Tirteo.		
650	Se acuña moneda en Egina.		
621	Arcontado de Dracón en Atenas.		
600-550	*Himnos a Deméter*, Íbico; Alceo y Safo; se editan los poemas homéricos.		
594-593	Arcontado de Solón.		

Fechas	**Principales acontecimientos culturales y políticos**	**Sócrates**	**Platón**
585-584	Eclipse pronosticado por Tales de Mileto.		
582	Fundación del oráculo apolíneo en Delfos.		
565	*Floruit* de Anaximandro de Mileto: primer libro en prosa.		
565-527	Písístrato, tirano de Atenas.		
560-530	*Floruit* de Pitágoras.		
546	Ocupación de Jonia por los persas.		
545	*Floruit* de Anaxímenes de Mileto.		
534	Tespis: se representan las primeras tragedias en las fiestas dionisíacas atenienses.		
530-500	Oráculos de Onomácrito.		
527-510	Pisistrátidas.		
520-500	*Floruit* de Jenófanes de Colofón.		
508	Reformas democráticas en Atenas. Constitución de Clístenes.		
499	Revuelta de Jonia contra los Persas. Atenas envía refuerzos.		

Fechas	Principales acontecimientos culturales y políticos	Sócrates	Platón
490-470	Guerras Médicas.		
490	*Floruit* de Heráclito de Éfeso.		
482	Batalla de Maratón.		
480	*Floruit* de Parménides de Elea; batalla de las Termópilas; victoria de Salamina. Victoria en Hímera de los griegos de Sicilia contra los cartagineses.		
479	Batalla de Platea.		
479-430	Anaxágoras de Clazómenas enseña en Atenas.		
478/477	Fundación de la Liga de Delo. Durará hasta 404.		
476	*Floruit* de Píndaro.		
469-470		Nacimiento de Sócrates.	
464-461	*Floruit* de Zenón de Elea.		
460-450	*Floruit* de Empédocles de Agrigento.		
459	Guerra de Corinto contra Atenas		
458	Se estrena la *Orestíada* de Esquilo.		

Fechas	Principales acontecimientos culturales y políticos	Sócrates	Platón
454	El tesoro de la Liga es transferido a Atenas.		
450-430	*Floruit* de Arquelao de Atenas, Protágoras de Abdera; Heródoto.		
449/448	Paz de Calias entre Atenas y los persas.		
447	Batalla de Coronea.		
446	Paz llamada de los «Treinta Años», que durará quince (446-431).		
444	*Floruit* de Meliso de Samos.		
443-429	Pericles es elegido estratega.		
441-429		Sócrates entra en contacto con el entorno de Pericles (Aspasia, Alcibíades, Axíoco, Calias)	
440	Se estrena *Antígona* de Sófocles.		
440-435	*Floruit* de Diógenes de Apolonia y de Leucipo de Abdera.		
438	Se levanta el Partenón de Fidias.		
435	Guerra de Corinto contra Corcira y alianza de Corcira y Atenas.		
432-429	Revuelta de Potidea.		

Fechas	Principales acontecimientos culturales y políticos	Sócrates	Platón
431-404	Guerras del Peloponeso.		
431	Se estrena *Medea* de Eurípides.		
430	Se estrena *Edipo Rey* de Sófocles; peste en Atenas (430-426).	Hoplita en Samos.	
430-400	*Floruit* de Demócrito de Abdera.		
429	Muerte de Pericles; rivalidad entre Cleón (belicista) y Nicias (pacifista). Capitulación de Potidea.	Sócrates salva la vida de Alcibíades en la batalla de Potidea.	
428/427	Revuelta de Mitilene.		Nacimiento de Platón en Atenas, en el seno de una familia noble.
423	Se estrenan las *Nubes* de Aristófanes.	Sócrates se casa con Jantipa, con la que tendrá tres hijos.	
421	Con la paz de Nicias concluye la primera parte de la guerra del Peloponeso, favorable a Atenas.		
418	Batalla de Mantinea.		
416	Los habitantes de Melos son masacrados por los atenienses.		

Fechas	Principales acontecimientos culturales y políticos	Sócrates	Platón
411	Golpe de estado oligárquico de los «Cuatrocientos», después de los «Cinco Mil».		
410	Restablecimiento de la democracia en Atenas.		
407	Regreso de Alcibíades a Atenas.		Platón, discípulo de Sócrates.
406	Derrota de Alcibíades en la batalla de Notio.		
405-367	Dinosio I, tirano de Siracusa.		
406/405	Muerte de Eurípides; batalla de las Arginusas.	Sócrates, presidente del Consejo. El proceso de las Arginusas.	
405	Se estrena *Bacantes* de Eurípides; batalla de Egos Pótamos.		
404-371	Hegemonía de Esparta.		
404-403	Tiranía de los Treinta en Atenas.		
404		Sócrates se niega a obedecer a los Treinta y detener a León de Salamina.	
403	Muerte de Tucídides y Critias. Restauración de la democracia en Atenas.		

Fechas	Principales acontecimientos culturales y políticos	Sócrates	Platón
399		Proceso y condena de Sócrates: Ánito, jefe de la democracia restaurada por la revolución de 403, acusa a Sócrates de impiedad, de corrupción de la juventud y de práctica de religiones nuevas. Sócrates es condenado a muerte por 280 votos a favor y 220 en contra. Antes de beber la cicuta, espera un mes el regreso del barco sagrado de Delo.	Platón, acompañado de otros seguidores de Sócrates, se traslada a Mégara, con Euclides.
399-390			Los biógrafos antiguos hablan de un viaje de Platón a Cirene, en Egipto. A su regreso a Atenas, Platón escribe: *Ion, Cármides, Protágoras, Hipias menor, Laques, Eutifrón* y *República (I)*.
394			Quizás Platón tomó parte en la batalla de Corinto.

Fechas	Principales acontecimientos culturales y políticos	Sócrates	Platón
390-385			Platón redacta: *Apología de Sócrates, Critón, Menéxeno, Menón, Gorgias, Eutidemo, Lisis* y *Crátilo*.
388-387			Primera visita de Platón a Italia y Sicilia; Platón entabla amistad con Dion, cuñado de Dionisio I, y conoce a Arquitas.
387			Regreso de Platón a Atenas, y fundación de la Academia en el jardín dedicado al héroe Academo.
385-370			Platón escribe: *Fedón, Banquete, República (II-X), Fedro.*
386	Paz del Rey o de Antálcidas.		
385/4	Nacimiento de Aristóteles.		
382	Guerra de Esparta contra Atenas.		
378	Guerra de Atenas-Tebas contra Esparta.		
376	Atenas es dueña del mar Egeo. Se reconstruye la liga beocia.		
371	Tebas derrota a Esparta en Leuctra: fin de la supremacía militar de Esparta.		

Fechas	Principales acontecimientos culturales y políticos	Sócrates	Platón
370-368			Platón escribe: *Teeteto, Parménides.*
368-367			Entra Aristóteles en la Academia. Eudoxo conoce a Platón.
367-366	Muerte de Dionisio I, Dionisio II, tirano de Siracusa (367).		Segunda visita de Platón a Sicilia.
366-361			Platón escribe: *Sofista, Político.*
361-360			Tercera visita de Platón a Sicilia.
360			Platón se encuentra con Dion, que asiste a los Juegos Olímpicos. El exiliado le comunica su intención de organizar una expedición contra Dionisio II.
360-347			Platón escribe: *Filebo, Timeo, Critias.*
359	Filipo II, rey de Macedonia, padre de Alejandro Magno (359-336)		
357	Guerra de los aliados (357-346). Expedición de Dion contra Dionisio II.		

Fechas	Principales acontecimientos culturales y políticos	Sócrates	Platón
355	Muerte de Jenofonte.		
354	Asesinato de Dion.		
353-352			Platón escribe las *Cartas* VII y VIII.
347			Muerte de Platón en Atenas, dejando inconclusas las *Leyes*.
344-337/336	Timoleonte en Sicilia.		
338	Batalla de Queronea.		
336	Asesinato de Filipo. Alejandro Magno, rey de Macedonia (336-323).		

N.B.: La fechas que hemos indicado solo pueden tomarse, en la mayoría de los casos, como aproximativas. En Grecia antigua el cómputo de los años se establecía de acuerdo con los años en que se celebraban los Juegos Olímpicos. Como las Olimpiadas tenían lugar en el mes de agosto, y nuestros años civiles comienzan en enero, el año griego cabalga entre dos de nuestros años.

Asimismo, el orden cronológico de las obras de Platón que proponemos no es ciertamente del todo exacto, sobre todo cuando lo establecemos en el interior de un mismo período. Nos limitamos a elaborar una cronografía aproximada. Para un estudio pormenorizado de este problema, véase L. Brandwood: *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

I
ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS

II
Índice de términos y de temas

ÍNDICE

Escrito al final de la vida de Platón, entre 358-356 a.C., el *Timeo* relata una discusión que habría tenido lugar entre 430 y 425 a.C., y debiera formar parte, junto con el *Critias* y el *Hermócrates*, de una trilogía que describe el origen del universo (macrocosmos), del hombre, considerado como un universo en miniatura (microcosmos), y de la sociedad, considerada como el paradigma al que debería conformarse la ciudad real. Esta trilogía habría permitido a Platón reemprender el proyecto de sus predecesores que, a partir del s. VI a.C., recogieron el testimonio de poetas como Hesiodo, exponiendo lo que fueron la aparición y evolución de toda la realidad.

El *Timeo*, diálogo al que la tradición subtituló *Sobre la justicia*, comienza con un resumen de la constitución ideal descrita en la *República*, y a continuación alude a la guerra victoriosa que mantuvo la antigua Atenas contra la Atlántida. Platón trata de fundar «en la naturaleza» la constitución ideal descrita en la *República*, mostrando cómo la antigua Atenas se conformaba mejor a la constitución-modelo que la Atenas actual, lo que se corresponde mejor con los fines del ser humano. Por tanto, por un lado, el proyecto de Platón se inserta en una tradición bien representada en la Grecia antigua, tradición que, más allá de sus «predecesores», remonta a los poetas; y, por otro, es increíblemente innovador. El «filósofo» que quiere describir el origen del universo, del hombre y de la sociedad se halla tan desprovisto como el poeta Hesiodo, que en su *Teogonía* se dirige a las musas para saber a qué atenerse sobre el origen de los dioses. A semejanza de lo que dice el poeta, lo que dice el filósofo no puede ser declarado verdadero ni falso, en la medida en que la referencia de tal discurso escapa al que lo sustenta, quien naturalmente no puede haber sido testigo del origen de la humanidad y del universo. Ahora bien, ese tipo de discurso es el mito. Tradicional en su propósito, incluso desde el punto de vista del «género literario», el *Timeo* es sin embargo muy innovador en su exposición, debido, sobre todo, a que, por primera vez en la historia de la ciencia, utiliza la matemática como lenguaje. De ahí que los límites de la explicación del universo que Platón propone coincidan con los límites de la matemática de su época.

El diálogo que presentamos se compone del texto griego del *Timeo*, de su traducción castellana, acompañada de una introducción, una bibliografía, una cronología y unos índices de nombres propios y de términos y de temas, confeccionados expresamente para esta edición bilingüe, además de las notas a la traducción y los anexos, elaborados por Luc Brisson.

